ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE, 247. BAND, 1. ABHANDLUNG

VERÖFFENTLICHUNGEN DER KOMMISSION
FÜR SPRACHEN UND KULTUREN SÜD- UND OSTASIENS

HEFT 2

LAMBERT SCHMITHAUSEN

MAṆḌANAMIŚRA'S VIBHRAMAVIVEKAḤ

MIT EINER STUDIE ZUR ENTWICKLUNG
DER INDISCHEN IRRTUMSLEHRE

Vorgelegt in der Sitzung am 17. Juni 1964

Gedruckt mit Unterstützung des Vereins der Freunde der
Österreichischen Akademie der Wissenschaften

WIEN 1965
HERMANN BÖHLAUS NACHF. / GRAZ-WIEN-KÖLN
KOMMISSIONSVERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Druck: Rudolf M. Rohrer, Baden bei Wien

Inhalt

Vorwort

Maṇḍanamiśras Vibhramavivekaḥ (= VV) ist — nach dem gegenwärtigen Stand unseres Wissens — das älteste Werk eines indischen Philosophen, das den Irrtum zum Hauptthema hat. Umso erstaunlicher ist es, daß das Werk in modernen Darstellungen der indischen Irrtumstheorien kaum berücksichtigt wird[1]. Dies wird jedoch verständlicher, wenn man die Überlieferung des Werkes betrachtet. Es darf, in Analogie zu den übrigen Werken Maṇḍanas und auf Grund eines Fragmentes[2], angenommen werden, daß der VV ursprünglich ein sog. Miśraka-Werk war, aus Versen und einem erläuternden Prosakommentar bestehend. Die einzige uns erhaltene Handschrift enthält aber nur den Verstext, und, was das Schlimmste ist, auch diesen nur in einer lückenhaften und verdorbenen Form. Es war dankenswert, daß der verdiente indische Gelehrte *Kuppuswami Sastri* (= K.) sich trotzdem zu einer Veröffentlichung[3] entschloß. Leider wurde das Werk damit kaum erschlossen; denn die Wiedergabe der Handschrift ist ungenau, bei den Ergänzungsvorschlägen wird nicht angegeben, worauf sie sich gründen, und die Einleitung ist ganz allgemein, ohne auf das Werk selbst näher einzugehen. Die Ausgabe ist als Grundlage für weitere Arbeiten unzureichend.

Aus diesen Gründen halte ich eine Neuausgabe des VV für erforderlich. In ihr soll zunächst eine Wiedergabe der Handschrift vorgelegt werden[4]. Diese besteht aus 17 Blättern, deren jeweiligen Anfang ich in meiner Wiedergabe am Rande durch eine eingeklammerte römische Zahl anzeige. Sie ist in Devanāgarī geschrieben und bis auf wenige Ausnahmen eindeutig lesbar, enthält jedoch zahlreiche Verderbnisse und Lücken, was darauf

---

1 Eine Ausnahme bildet Hasurkar (s. Literaturverzeichnis).

2 Vgl. Brahmasiddhiḥ 139, 21–23 u. Brahmasiddhivyākhyā 273, 27.

3 Vibhramaviveka of Maṇḍana Miśra, ed. by S. Kuppuswami Sastri and T. V. Ramachandra Dikshitar, Madras 1932.

4 Eine Fotografie der Handschrift gelangte durch die Vermittlung von Herrn Prof. Oberhammer in meinen Besitz. Sowohl ihm als auch der Government Oriental Manuscripts Library, Madras, sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

hinweist, daß der Schreiber ein stark verdorbenes Manuskript vor sich hatte, das er vielfach nur mühsam oder gar nicht entziffern konnte. Unklare Stellen hat der Schreiber durch eine Reihe von Punkten unter oder (in einem Falle) über den betreffenden Silben gekennzeichnet. Vereinzelt finden sich Korrekturen oder Vervollständigungen von zweiter Hand. Auch K. hat es sich gelegentlich erlaubt, Korrekturen im Manuskript anzubringen, die jedoch in den meisten Fällen ohne weiteres als solche erkennbar sind. Ich habe in meiner Wiedergabe der Handschrift alles, außer eindeutig als solchen erkennbaren Konjekturen K.s, peinlich genau in den Fußnoten registriert. Dies erschien notwendig, da auch unwichtig erscheinende Dinge bedeutsam werden können: So ist z. B. an einer Stelle (65—67) eine Unregelmäßigkeit in den Schlußdaṇḍas mit einem Zeilenausfall verbunden. Ferner habe ich zitierte oder mit der Brahmasiddhiḥ identische Verse am Rande mit einem Kustos (+) versehen und unter dem Text die entsprechenden Angaben gemacht.

Der Wiedergabe des Manuskriptes habe ich einen Rekonstruktionsversuch gegenübergestellt, in dem ich, soweit es mir möglich ist, einen verbesserten und weitgehend interpungierten Lesetext vorlege. Für eventuelle Belege sind die Parallelstellen (s. u.) zu vergleichen. Wo mir die Rekonstruktion besonders unsicher erscheint, habe ich ein eingeklammertes Fragezeichen hinter die fragwürdigen Stellen gesetzt. In einigen Fällen habe ich auf eine Rekonstruktion ganz verzichten müssen. In den Fußnoten sind vor allem andere Rekonstruktionsmöglichkeiten vermerkt. Auch in solchen Fällen, wo der überlieferte Text einen guten Sinn gibt, eine Konjektur aber den Sinn noch verbessern oder die Härte des Ausdrucks mildern würde, habe ich die Konjektur meist in die Fußnoten gesetzt. Ferner wurden alle Konjekturen von K., mit denen ich nicht einverstanden bin, in den Fußnoten aufgeführt und durch den Buchstaben „K" gekennzeichnet. Wo ich K.s Verbesserungen übernommen habe, ist dies ebenfalls vermerkt worden. Die Anmerkungen enthalten ferner mündlich mitgeteilte Änderungsvorschläge von Herrn Prof. Frauwallner (Kennzeichen: „Fr"), soweit sie nicht in den Text aufgenommen worden sind. Zu meiner *Verszählung* möchte ich noch bemerken, daß ich in Vers 21 einen Zeilenausfall annehme (vgl. Rekonstruktion Anm. 14). Hinzu kommen ferner noch die von K. ausgelassene Zeile 157cd sowie die von K. nicht mitgezählten Zeilen 46cd und 158cd (alles nach *meiner* Zählung). Die Zeile

161ab habe ich, obwohl ich sie tilgen möchte, mitgezählt (vgl. Rekonstruktion Anm. 96). Es ergibt sich somit folgendes Schema:

K.s Ausgabe	meine Ausgabe	K.s Ausgabe
ab 21cd	: $+\tfrac{1}{2}$	ab 22ab : $-\tfrac{1}{2}$
45cd	= 46ab	
45ef	= 46cd	
ab 46ab	: $+ 1$	ab 47ab : $- 1$
156cd	= 158ab	
156ef	= 158cd	
ab 157ab	: $+ 2$	ab 159ab : $- 2$

Angesichts der Schwierigkeit des Textes schien es mir ferner notwendig, eine Übersetzung zu versuchen, wenn ich auch gestehen muß, daß mir — vor allem auf Blatt XVI der Handschrift — einige Verse gänzlich unklar geblieben sind, bei anderen nur ein hypothetisches Verständnis erreicht werden und bei vielen eine gewisse Unsicherheit nicht ausgeräumt werden konnte. Ich habe daher in vielen Fällen, wie bei der Lesung des Textes, so auch bei der Übersetzung geschwankt und Varianten oder Bemerkungen beigefügt. Auf sie ist der Klarheit zuliebe gelegentlich durch einen Kustos (+) am Rande hingewiesen. Trotz der Schwierigkeiten hoffe ich, in den meisten Fällen das Richtige getroffen zu haben. Wo es möglich war, habe ich meine Auffassung mit Parallelstellen, insbesondere aus der Brahmasiddhiḥ und der Iṣṭasiddhiḥ, belegt[5]. Ich hoffe daher, für das Verständnis dieses schwierigen Textes wenigstens einen Anfang gemacht zu haben, der es anderen ermöglicht, weiter zu kommen als ich.

Als einen — wenn auch inadäquaten — Ersatz für den verlorenen Prosakommentar, und um die Übersetzung möglichst wörtlich halten zu können, habe ich ferner einen fortlaufenden Kommentar beigegeben, der vor allem die Aufgabe hat, Maṇḍanas Gedankengang klar herauszuarbeiten. Um die Übersicht über den Aufbau des VV zu erleichtern, habe ich eine Inhaltsanalyse beigefügt; ferner einen Index aller Zeilenanfänge.

[5] Hierbei wurden wichtige Stellen, mit Ausnahme allzu umfangreicher Partien aus der Brahmasiddhiḥ, grundsätzlich wörtlich wiedergegeben. Auf eine Übersetzung habe ich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, verzichtet, mir statt dessen jedoch erlaubt, gelegentlich den Sandhi aufzulösen.

Schließlich habe ich noch eine Studie über Maṇḍanamiśras Irrtumslehre und die zu ihr führende Entwicklung angeschlossen, u. zw. aus folgenden Gründen:

Erstens soll diese Studie die *philosophiegeschichtliche Bedeutung* des VV klären. Es geht dabei weniger um die Bedeutung für die spätere Entwicklung — obwohl auch diesbezüglich einige Andeutungen gemacht werden. Es geht vielmehr um die Bedeutung des Werkes in der konkreten Situation, in der es entstand. In diesem Sinne ist die Frage nach der Bedeutung des Werkes eng verknüpft mit der Frage nach den *Motiven,* die zu seiner Abfassung führten. Beide Fragen führen auf eine Betrachtung der konkreten philosophiegeschichtlichen Situation selbst. Es ist also notwendig, die historischen und systematischen Voraussetzungen herauszuarbeiten, die Maṇḍana zur Abfassung seines Werkes über den Irrtum drängten und die Form, in der es uns vorliegt, bestimmten.

Zweitens glaube ich, daß eine solche Darstellung dazu geeignet ist, dem Leser den Zugang zu den Problemen und Aussagen des VV *im einzelnen* zu verschaffen. Trotz der Fülle der bereits vorliegenden Arbeiten über die indischen Irrtumstheorien halte ich meinen Versuch nicht für überflüssig, da alle mir bisher bekannten Darstellungen — speziell indischer und angelsächsischer Autoren — unhistorisch vorgehen und die verschiedenen Theorien als mehr oder weniger fertige Einheiten nebeneinander stellen. Es wird z. B. von der Theorie der Bhāṭṭa-Mīmāṃsā gesprochen; was aber Kumārila selbst wirklich gesagt hat, und der spezifische Charakter seiner Aussagen, wird nicht berücksichtigt. Ich möchte daher in meiner Studie vor allem diesem Mangel abhelfen und die verschiedenen Stufen der Ausbildung der einzelnen Theorien in ihren eigentümlichen Zügen zeichnen. Ich glaube jedoch, auch für die systematischen Bezüge der einzelnen Theorien neue Gesichtspunkte beigebracht zu haben. Es ist aber zu beachten, daß es bei dieser Arbeit, die ein Einzelproblem durch viele Autoren hindurch verfolgt, unmöglich war, die Gesamtwerke dieser Autoren (oder, wo diese nicht erhalten sind, das gesamte für ihre Rekonstruktion verfügbare Material) bis ins einzelne durchzuarbeiten. Ich bin mir daher bewußt, daß meine Ergebnisse in einigen Fällen durchaus hypothetischen Charakter tragen und der Bestätigung durch die monographische Erforschung der einzelnen Autoren bedürfen. Auf jeden Fall hoffe ich, gerade dem monographisch ausgerichteten Forscher die notwendigen Anhaltspunkte für eine Einordnung der Irrtumslehre des betreffenden Philosophen und durch etwaige falsche Hypothesen den Anstoß zur Auffindung des Richtigen gegeben zu haben.

In dieser Darstellung der Entwicklung der Irrtumslehre wird auch Maṇḍanas eigene Lehre in systematischer Form vorgetragen, wenn es sich auch dabei nicht ganz vermeiden läßt, daß manches wiederholt wird, was bereits im Kommentar gesagt wurde. Auch einige Autoren nach Maṇḍana sind aus praktischen Gründen in die Darstellung einbezogen worden.

Zum Schluß des Vorwortes möchte ich es nicht unterlassen, mit Dankbarkeit auf die großzügige Unterstützung hinzuweisen, die mir gerade bei dieser Arbeit durch meinen Lehrer, Herrn Prof. Frauwallner, zuteil geworden ist. Er hat die Freundlichkeit besessen, nicht nur den Text des VV, sondern auch einschlägige Partien aus anderen Werken, z. B. der Bṛhatī und dem Ślokavārttikam, mit mir durchzuarbeiten. Es versteht sich von selbst, daß viele seiner Vorschläge in diese Arbeit aufgenommen worden sind, ohne daß es mir noch möglich wäre, dies jedesmal ausdrücklich zu erwähnen. Herrn Dr. Tilmann Vetter bin ich für eine Menge wertvoller Anregungen für die an die Arbeit angeschlossene Studie zu Dank verpflichtet, Herrn Dr. Steinkellner für eine Anzahl wichtiger Hinweise zu den Nyāya-Vaiśeṣika-Abschnitten. Für die finanzielle Unterstützung während des größten Teils der Arbeitszeit danke ich der Studienstiftung des deutschen Volkes. Nicht zuletzt möchte ich der Österreichischen Akademie der Wissenschaften meinen Dank dafür aussprechen, daß sie den Druck der vorliegenden Arbeit durch die Aufnahme in ihre Sitzungsberichte ermöglicht hat.

Verzeichnis der Abkürzungen und der verwendeten Literatur

Vorbemerkung: Innerhalb des folgenden Verzeichnisses werden folgende Abkürzungen für Serien, Zeitschriften etc. verwandt:

ASG	Advaitasabhā Granthamālā
AWL	Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz), Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse
ChSS	Chowkhambā Sanskrit Series
GOS	Gaekwad's Oriental Series
KSS	Kashi Sanskrit Series
MGOS	Madras Government Oriental Series
SOR	Serie Orientale Roma
VSS	Vizianagaram Sanskrit Series
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
WZKSO	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens

A. Indische Texte

AP	Ālambanaparīkṣā (Dignāga): s. Frauwallner, ‚Dignāga' S. 157—161.
AS	Abhidharmasamuccayaḥ (Asaṅga), ed. Pralhad Pradhan, Viśva-Bhāratī (Śāntiniketan) 1950.
IS	Iṣṭasiddhiḥ (Vimuktātman), ed. M. Hiriyanna, GOS No. LXV, Baroda 1933.
ISV	Iṣṭasiddhivivaraṇam (Jñānottama): s. IS.
ṚP	Ṛjuvimalā Pañcikā (Śālikanātha): s. Bṛh.
Kir	Kiraṇāvalī (Udayana): Kiraṇāvalī of Udayanācārya, ed. by Narendra Chandra Vedantatirtha, Bibliotheca Indica Nr. 200, fasc. 4, Calcutta 1956.

CŚ	Catuḥśatakam (Āryadeva), ed. Vidhushekhara Bhattacharya, Calcutta 1931.
CŚV	Catuḥśatakavṛttiḥ (Candrakīrti): s. CŚ.
T	Taishō-Ausgabe des chinesischen Tripiṭakam.
TP	Tattvapradīpikā (Citsukha), ed. Svāmī Yogīndrānanda, Kāśī 1956.
TrBh	Triṃśikābhāṣyam (Sthiramati): Sylvain Lévi, Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasu bandhu, Viṃśatikā et Triṃśikā (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, fasc. 245), Paris 1925.
TV	Tantravārttikam (Kumārila): Ānandāśrama Sanskrit Series Nr. 17, Poona 1929—31.
TS	Tattvasaṃgrahaḥ of Śāntarakṣita with the commentary of Kamalaśīla. Ed. by Krishnamacharya. 2 vol. GOS XXX, XXXI. Baroda 1926.
TSP	Tattvasaṃgrahapañjikā (Kamalaśīla): s. TS.
NKaṇ	Nyāyakaṇikā (Vācaspatimiśra): s. Vidh.
NKand	Nyāyakandalī (Śrīdhara): The Bhāshya of Praśastapāda together with the Nyāyakandalī of Śrīdhara, ed. Vindhyeśvarīprasāda Dvivedin, VSS Vol. 4, Benares 1895.
NDA	Nyāyadīpāvaliḥ (Ānandabodha): s. NMak.
NB	Nyāyabinduḥ (Dharmakīrti): The Nyāyabinduṭīkā of Dharmottaracharya, to which is added the Nyāyabindu. Ed. by P. Peterson. Calcutta 1889.
NBh	Nyāyabhāṣyam (Vātsyāyana): The Nyāyadarṣana of Gotam Muni with the Bhāshya of Vātsyāyana, ed. Padmaprasād Śāstrī and Harirām Śukla, KSS No. 43, Benares 1936.
NM	Nyāyamañjarī (Jayantabhaṭṭa): ed. Pandit Śri Sūrya Nārāyana Śukla, KSS No. 106, Benares 1936. (Verweise auf Stellen des zweiten Teiles der Ausgabe sind durch den Zusatz einer römischen Zwei (II) gekennzeichnet.)

NMak Nyāyamakarandaḥ (Ānandabodha): Nyāyamakaranda by Shree Ānanda Bodha Bhaṭṭārakāchārya, with a Commentary by Citsukh Muni, Pramāṇamālā and Nyāyadīpāvalī, ed. Svāmī Bālarāma Udaseen Māndalika. ChSS Nos. 38, 62, 87 & 117, Benares 1907.

NMakṬ Nyāyamakarandaṭīkā (Citsukha): s. NMak.

NR Nyāyaratnākaraḥ (Pārthasārathimiśra): Mīmāṃsāślokavārtika by Kumārila Bhaṭṭa, with the commentary called Nyāyaratnākara by Pārthasārathi Miśra, ed. by Rāma Śāstrī Tailanga, ChSS No. 17, Benares 1898.

NV Nyāyavārttikam (Uddyotakara): ed. Vindhyeśvarī Prasad Dwivedi and Laksmana Sastri, KSS No. 33, Benares 1916.

NVTT Nyāyavārttikatātparyaṭīkā (Vācaspatimiśra): ed. Rajeshwara Sastri Dravid, KSS No. 24, Benares 1925.

NVī Nayavīthī (Śālikanātha): s. PrP (S. 32ff.).

NSu Nyāyasūtram (Gautama): s. NBh.

Pañc Pañcapādikā (Padmapāda): *Pañcapādikā* of Śrī Padmapādāchārya with Prabodhapariśodhinī of Ātmasvarūpa and Tātparyārthadyotinī of Vijñānātman *and* Pañcapādikā*vivaraṇa* of Śrī Prakāśātman with Tātparyadīpikā of Citsukhācārya and Bhāvaprakāśikā of Nṛsimhāśrama. Ed. Śrīrāma Śāstrī and Krishnamurthi Śāstrī. MGOS No. CLV. Madras 1958.

PDhS Padārthadharmasaṃgrahaḥ (Praśastapāda): The Praśastapādabhāṣyam by Praśastadevāchārya, with Commentaries Sūkti by Jagadīśa Tarkālaṅkāra, Setu by Padmanābha Miśra and Vyomavatī by Vyomaśivāchārya, ed. Gopinath Kavirrāj and Dhundhirāj Shāstri, ChSS No. 61, Benares 1930.

PM Pramāṇamālā (Ānandabodha): 1. s. NMak; 2. Pramāṇamālā by Ānandabodhāchārya, with Nibandha of Anubhūtiswarūpāchārya and Sambandhokti of Chitsukhāchārya, ed. Subrahmanya Sastri, ASG No. 10, Srirangam 1956.

Prakaṭārthaviv. Prakaṭārthavivaraṇam (Anubhūtisvarūpa), Madras University Sanskrit Series 9, Madras 1935.

PrP Prakaraṇapañcikā (Śālikanātha), ed. by Mukunda Śāstrī, ChSS No. 17, Benares 1904.

PV Pramāṇavārttikam (Dharmakīrti):
1. Raniero Gnoli, The Prāmaṇavārttikam of Dharmakīrti, the First Chapter with the Autocommentary. Roma, Is. M. E. O. 1960. SOR XXIII.
2. Pramāṇavārtikabhāshyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta, ed. Rāhula Sāṅkṛityāyana, Tibetan Sanskrit Works Series Vol. 1, Patna 1953. — In der Verszählung folge ich *Vetter* (q. v.).

PVA Pramāṇavārttika-alaṅkāraḥ (Prajñākaragupta): s. PV (2).

PVSV Pramāṇavārtika-svavṛttiḥ (Dharmakīrti): s. PV (1).

PVSVṬ Pramāṇavārtika-svavṛtti-ṭīkā (Karṇakagomin): Ācārya-Dharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam (Svārthānumānaparicchedaḥ), Svopajñavṛttyā, Karṇakagomiviracitayā taṭṭīkayā ca sahitam, ed. Rāhula Sāṃkṛtyāyana, Ilāhābād 1943.

PS Pramāṇasamuccayaḥ (Dignāga).

PSV Pramāṇasamuccayavṛttiḥ (Dignāga).

Bṛh Bṛhatī by Prabhākara Miśra with the Commentary the Ṛjuvimalā of Śālikanātha Miśra, ed. by Chinnaswami Sastri, ChSS No. 391, Benares 1929.

BS Brahmasiddhi by Ācārya Maṇḍanamiśra, with Commentary by Śaṅkhapāṇi. Ed. Kuppuswami Sastri, Madras 1937.

BSV Brahmasiddhivyākhyā (Śaṅkhapāṇi): s. BS.

BSuBh Brahmasūtrabhāṣyam (Śaṃkara): The Brahmasūtra-Shāṅkarabhāshyam with the commentaries

	Ratnaprabhā, Bhāmatī and Nyāyanirṇaya of Shrīgovindānanda, Vāchaspati and Ānandagiri. Ed. Rāmchandra Shāstrī Dhupakar and Mahādeva Śāstrī Bākre, Bombay 1904.
Bhā	Bhāmatī (Vācaspatimiśra): s. BSuBh.
MA	Madhyamakāvatāraḥ (Candrakīrti): L. de la Vallée Poussin, Madhyamakāvatāraḥ par Candrakīrti, traduction tibétaine (Bibliotheca Buddhica IX), St. Pétersbourg 1912. — Zu manchen Versen findet sich das Sanskrit-Original in L. de la Vallée Poussin's Übersetzung des MA in Muséon VIII, XI u. XII.
MāK	Māṇḍūkyakārikā (Gauḍapāda): Gauḍapāda-Kārikā, ed. R. D. Karmarkar, Poona 1953.
Mānameyodayaḥ	Mānameyodaya, an elementary treatise on the Mīmāṃsā by Nārāyaṇa, ed. Kunhan Raja and Suryanarayana Sastri, Adyar (Madras) 1933.
MBhP	Mīmāṃsābhāṣyapariśiṣṭam (Śālikanātha): in Bṛhatī (s. ŚBh), Part II.
MSu	Mīmāṃsāsūtram (Jaimini): s. ŚBh.
YSu	Yogasūtram (Patañjali): s. YSuBhV.
YSuBhV	Yogasūtrabhāṣyavivaraṇam (Śaṃkara): Pātañjala-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇam of Śaṅkara-Bhagavatpāda, ed. Sri Rama Sastri and Krishnamurthi Sastri, MGOS No. XCIV, Madras 1952.
Vidh	Vidhivivekaḥ (Maṇḍanamiśra), Kāśī 1907.
Viv	(Pañcapādikā-) Vivaraṇam (Prakāśātman): s. Pañc.
VP	Vākyapadīyam (Bhartṛhari): ed. Carudeva Śāstrī, Lahore 1937.
Vyom	Vyomavatī (Vyomaśiva): s. PDhS.
VV	Vibhramavivekaḥ (Maṇḍanamiśra): ed. in der vorliegenden Arbeit.
Vś	Viṃśatikā (Vasubandhu): s. TrBh.
VSu	Vaiśeṣikasūtram (Kaṇāda): Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānandana, ed. Muni Śrī Jambuvijayaji, GOS No. 136, Baroda 1961.

Śikṣ	Śikṣāsamuccayaḥ (Śāntideva): ed. P. L. Vaidya, Darbhanga 1961. Bauddha-Saṃskṛta-Granthāvalī No. 11.
ŚBh	Śabarabhāṣyam (Śabarasvāmin): in Bṛhatī of Prabhākara Miśra (on the Mīmāṃsāsūtrabhāṣya of Śabarasvāmin) with the Ṛjuvimalāpañcikā of Śālikanātha (Tarkapāda). Ed. Ramanatha Sastri, Madras University Sanskrit Series Nr. 3, Part I Madras 1934, Part II ib. 1936.
ŚV	Ślokavārttikam (Kumārila): Ślokavārtikavyākhyā (Tātparyaṭīkā) of Bhaṭṭombeka, ed. by S. K. Ramanatha Sastri, Madras University Sanskrit Series No. 13, Madras 1940. (Abhāv. = = Abhāvavādaḥ, Nirāl. = Nirālambanavādaḥ, Śūny. = Śūnyavādaḥ).
ŚVV	Ślokavārttikavyākhyā (Umbeka): s. ŚV.
Sambandhoktiḥ	(Citsukha) s. PM (2).
SDS	Sarvadarśanasaṃgrahaḥ (Mādhava): Sarva Darshan Sangrah by Madhavacharya, (ed. and) transl. into Hindi by Pandit Udaya Narain Sinh, Bombay 1957.
Si	(Vijñaptimātratā-) Siddhiḥ (Hsüan-tsang): T 1585.
SR	Syādvādaratnākaraḥ (Vādidevasūri), Ārhatamataprabhākarasya caturtho mayūkhaḥ, Poona vī. saṃ. 2453.

B. Sekundärliteratur

Frauwallner, E.: Bemerkungen zu den Fragmenten Dignāgas, WZKM, XXXVI. Band, 1. u. 2. Heft, S. 136—139.

Bhāvanā und Vidhiḥ bei Maṇḍanamiśra, WZKM Bd. XLV, S. 121ff.

Candramati und sein Daśapadārthaśāstram, Studia Indologica (Festschrift

für Willibald Kirfel), Bonn 1955, S. 65ff.

Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhyasystems, WZKSO Bd. II (1958), S. 3ff.

‚Dignāga' = Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung, WZKSO Bd. III (1959), S. 83ff.

GPh = Geschichte der indischen Philosophie, I. Bd. Salzburg 1953, II. Bd. ibid. 1956.

Kumārila's Bṛhaṭṭīkā, WZKSO Bd. VI (1962), S. 78ff.

‚Landmarks' = Landmarks in the History of Indian Logic, WZKSO Bd. V (1961), S. 125ff.

‚Mīmāṃsāsūtram' = Mīmāṃsāsūtram I, 1, 6—23, WZKSO Bd. V (1961), S. 113ff.

On the Date of the Master of the Law Vasubandhu, SOR III, Roma (Is. M. E. O.) 1951.

PhB = Die Philosophie des Buddhismus, Berlin (Akademie-Verlag) 1958.

Vasubandhu's Vādavidhiḥ, WZKSO Bd. I (1957).

Gupta, B. N.: Die Wahrnehmungslehre in der Nyāyamañjarī, Inaugural-Dissertation, Bonn 1962.

Hacker, P.: ‚Schüler Śaṅkaras' = Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda, 1. Die Schüler Śaṅkaras, AWL Jahrgang 1950, NR. 26.

‚Vivarta' = Vivarta, Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder, AWL Jahrgang 1953, Nr. 5.

Hasurkar, Shrinath S.: Maṇḍana Miśra's View on Error (Adyar Library Bulletin XXIII, 1959, Parts 3—4, S. 19—38).

Mohanty, Jitendra Nath: „Nature of Prāmāṇya Theory" (Our Heritage, VI, 1958, S. 119—134).

Potter, Karl H.: Presuppositions of India's Philosophies, Prentice-Hall, Inc., 1963.

Schmithausen, L.: ‚Śālikanātha' = Vorstellungsfreie und vorstellende Wahrnehmung bei Śālikanātha, WZKSO Bd. VII (1963), S. 104—115.

Steinkellner, E.: Die Literatur des älteren Nyāya, WZKSO Bd. V (1961), S. 149ff.

Strauss, O.: Indische Philosophie, München 1925.

Vetter, T.: Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch - Historische Klasse, Sitzungsberichte, 245. Band, 2. Abhandlung, Wien 1964.

Zangenberg, F.: Śabaraḥ und seine philosophischen Quellen, WZKSO Bd. VI (1962), S. 60ff.

MAṆḌANAMIŚRA'S VIBHRAMAVIVEKAḤ

Text

Manuskript

śrīḥ

(I) ātmakhyātirasatkhyātirakhyātiḥ khyātiranyathā /
parīkṣakāṇāṃ vibhrāntau vivādātsā vivicyate // 1 //[1]
asaccakāsti na vyomakusumaṃ na tathotthitam /
arthaḥ prakāśate 'to dhīstadākāreti kecana // 2 //
asambhavi ca yāvacca tāvatsamparihīyatām /
saṃvedyā kā rasantyāgo na bhrāntitve 'vakalpate // 3 //
ekadeśāvabodhena kalpyamāne ca bādhake /
na sarvabādhanaṃ yuktamiti nyāyavidaḥ sthitāḥ // 4 //
anyo bahirbhāsamāno nāntararhati dhāraṇam /
asaktaiva parantasya bhrāntitvānuguṇā hi sā // 5 //
nāntarvartitayā bhrāntirasatvena tu seṣyate /
(II) akalpayitvātastasmādasattāṃ khalvacīklpat // 6 //
antarvartibahirbhāso bhrāntitvānupapattitaḥ /[1a]
asatvenaiva tatkḷptau na pramāṇavatī hi sā // 7 //
yathāvabhāsamānasya kalpyā sattā niyogataḥ /
antarbhāvepi ca bahirbhāvo bhrāntirna yujyate // 8 //
akhyāteraviśeṣeṇa syātsuṣuptepi vibhramaḥ /
akhyātiḥ khalu tatrāpi na cākhyātirviśiṣyate // 9 //
upālambhasya na padamasatotra prakāśanam /
ata eva yato bhrāntissamyak bhrāntau[2] khyātau tathā bhavet // 10 //

---

[1] Die Verszählung ist meine Zugabe.
[1a] Vor dem Daṇḍa (/) ein durchgestrichener Doppeldaṇḍa (//).
[2] *bhrāntau* unterstrichen (von K ?).

Rekonstruktion

ātmakhyātir asatkhyātir akhyātiḥ khyātir anyathā — /
parīkṣakāṇāṃ vibhrāntau vivādāt sā vivicyate. // 1 //
asac cakāsti na vyomakusumaṃ; na ....[1] /
arthaḥ; prakāśate 'to dhīs tadākāreti kecana. // 2 //
asaṃbhavi ca yāvac ca, tāvat saṃparihīyatām; /
saṃvedyākārasaṃtyāgo na bhrāntitve 'vakalpate. // 3 //
ekadeśāpabādhena[2] kalpamāne[2] ca bādhake /
na sarvabādhanaṃ yuktam iti nyāyavidaḥ sthitāḥ. // 4 //
anyo[3] — bahir bhāsamāno[4] nāntar arhati dhāraṇam; /
asattaiva[2] varaṃ[2] tasya, bhrāntitvānuguṇā hi sā; // 5 //
nāntarvartitayā bhrāntir, asattvena tu seṣyate — /
akalpayitvāntas[2] tasmād asattāṃ khalv acīklpat[5]. // 6 //
nāntarvartibahirbhāso[6] bhrāntitvānupapattitaḥ; /
asattvenaiva tatkḷptau[6a] na pramāṇavatī hi sā. // 7 //
yathāvabhāsamānasya kalpyāsattā niyogataḥ /
antarbhāve 'pi ca; bahirbhāve[7] bhrāntir na yujyate. // 8 //
akhyāter aviśeṣeṇa syāt suṣupte 'pi vibhramaḥ; /
akhyātiḥ khalu tatrāpi, na cākhyātir viśiṣyate. // 9 //
upālambhasya[8] na padam asato 'tra prakāśanam /
ata eva, yato[9] bhrāntiḥ; samyakkhyātau tathā bhavet. // 10 //

---

[1] *tathotthitam* dürfte im Sinne von *yathāpratibhāsam* (vgl. die zur Stützung der Übersetzung angeführte Stelle NMak 104, 3) zu korrigieren sein. Eine metrisch wie graphisch überzeugende Korrektur habe ich jedoch nicht gefunden.
[2] Nach K.
[3] Viell. „*artho*...“ statt „*anyo* — ...“ ?
[4] Bei Lesart *anyo* vielleicht *bhāsamānaṃ* ?
[5] Bei Lesart *artho* vielleicht *acīklpan* ?
[6] *na* hinzugefügt wegen des leichteren Anschlusses der zweiten Vershälfte. Andernfalls muß *hi* als bloß versfüllend betrachtet werden.
[6a] Viell. *-klpter* ? Sonst Lok. im Sinne von „da ja“.
[7] K: *bahirbhāso.*
[8] K: *upalambhasya.*
[9] K: *sato.*

yujyate nānyathā khyātirniradhiṣṭhānavibhrame /
svapne hi niradhiṣṭhāno vibhramo vītasaṃśayaḥ // 11 //
tatrāpyavartamānañcet gṛhyate vartamānavat /
avartamānasyāsattā khapuṣpānnaviśiṣyate // 12 //
atyantānanubhūtānāṃ parasparaparāṇudām /
mṛṣṭeścāvartamānasya na khyānaṃ vartamānavat // 13 //
khapuṣpatulye kā khyātirni[3]rūpeṇaiva bhāsanāt /
tadapi vyavahārāṅgaṃ rūpavatvena bhāsanāt // 14 //
kalpanāyāmapi tveva nāsā khyātivivarjanam /
\+ prakārāntarasaṃsargo nanvasanneva bhāsate // 15 //
tasmādasata evedaṃ rūpavatvena bhāsanam /
avaśyakalpanīyatvāt kalpanāyāśca lāghavāt // 16 //
(III) praktatvajñānasaṃskārāstatprabodhassakāraṇaḥ /
smarāmīti pramoṣassa heturindriyayoginaḥ // 17 //
bhrāntau sahākṣairmanaso dṛṣṭatāntarvivarttitā /
kāyaprakarṣamaraṇamūrcchāśokāmayādiṣu // 18 //
icchedekeṣu bahulaṃ saṃskārasyānuvarṇanam /
parapakṣeṣu kalpyā hi bhūyiṣṭhānīti dṛśyate // 19 //
sarvasaṃskāravicchedimaraṇāntarite smṛtau /
\+ janmāntarānubhūtañca na smaryata iti sthitam // 20 //
prāk .... / 21
mandasaṃskārasahakṛducchede tena vā vinā //
doṣaḥ kṣataṃ manaḥ kārye praṇidhānādivarjitam / 22

15cd = 131cd
20cd = 143ab; *janmāntarānubhūtañca na smaryate* = ŚBh zu MSu I, 3, 2 (TV Bd. I, S. 165, 3).

---

[3] Die Silbe „*-ni-*“ ist nachträglich verunstaltet. Eine spätere Hand scheint „*-nī-*“ verbessert zu haben.

yujyate nānyathā khyātir niradhiṣṭhānavibhrame; /
svapne hi niradhiṣṭhāno vibhramo vītasaṃśayaḥ[10]. // 11 //
tatrāpy avartamānaṃ ced gṛhyate vartamānavat, /
avartamānasyāsattā khapuṣpān na viśiṣyate. // 12 //
atyantānanubhūtānāṃ parasparaparāṇudām /
dṛṣṭeś[2] cāvartamānasya na khyānaṃ vartamānavat. // 13 //
khapuṣpatulye kā khyātir, nīrūpeṇaiva bhāsanāt? /
tad api vyavahārāṅgaṃ, rūpavattvena bhāsanāt. // 14 //
kalpanāyām api tv evaṃ[2] nāsatkhyātivivarjanam[2]; /
prakārāntarasaṃsargo nanv asann eva bhāsate! // 15 //
tasmād asata evedaṃ rūpavattvena bhāsanam, /
avaśyakalpanīyatvāt; kalpanāyāś ca lāghavāt; // 16 //
prāktattvajñānasaṃskāras tatprabodhas sakāraṇaḥ /
smarāmīti pramoṣas sahetur[11], indriyayoginaḥ // 17 //
bhrāntau sahākṣair manaso duṣṭatā[2], 'ntarvivartitā, /
kāmaprakarṣamaraṇamūrcchāśokāmayādiṣu[11a] // 18 //
ucchedakeṣu[2] bahulaṃ saṃskārasyānuvartanam[2] — /
parapakṣeṣu kalpyāni[12] bhūyiṣṭhānīti dṛśyate. // 19 //
sarvasaṃskāravicchedimaraṇāntarite 'smṛteḥ[13] /
"janmāntarānubhūtaṃ ca na smaryata" iti sthitam. // 20 //
(?)[14] // 21 //
mandasaṃskārasahakṛd ucchede tena vā vinā /
doṣaiḥ kṣataṃ[15] manaḥ kāryi[2] praṇidhānādivarjitam, // 22 //

---

[10] Besser wäre vielleicht *vītasaṃśayam.*
[11] K: *pramoṣaś ca hetur;* Fr: *prabodhasya hetur.*
[11a] Denkbar wäre auch *-śokabhayādiṣu.*
[12] K: *kalpyaṃ hi.*
[13] *'smṛteḥ* im Anschluß an TV Bd. 1, S. 165 (s. Parallelstellen); konstruierbar wäre auch *'smṛtau* und zur Not auch *smṛtau.*
[14] Die Tatsache, daß beim Blattwechsel von Blatt III zu Blatt IV zwei aufeinanderfolgende Verszeilen mit einem Daṇḍa schließen, legt (in Analogie zu dem bei Vers 65—67 gegebenen Sachverhalt) die Vermutung nahe, daß irgendwo ein Halbvers ausgefallen sein könnte. Dafür scheint auch die andernfalls ungleiche Zeilenzahl des Pūrvapakṣaḥ zu sprechen. Eine Lücke scheint mir nun an zwei Stellen möglich: Zunächst könnte hinter Vers 20 außer der lückenhaften Zeile „*prāk* . . .“ noch eine weitere Zeile ausgefallen sein. Die andere Möglichkeit wäre, die ausgefallene Zeile irgendwo in der Umgebung von Vers 33cd zu suchen, da dieses Textstück einen unzuverlässigen Eindruck macht (vgl. auch Anm. 18). In diesem Zusammenhang ist auch die Tatsache beachtenswert, daß die Zeile 33cd durch einen Daṇḍa geteilt ist. Da sich jedoch eine begründete Entscheidung nicht treffen läßt, möchte ich der einfacheren Verszählung zuliebe den Zeilenausfall in Vers 21 ansetzen.
[15] K: *doṣakṣataṃ;* ebenfalls gut.

doṣairapi kṛtaṃ svasthaṃ praṇidhānādisaṃskṛtam //
na kāryavajjāgarāyāmaho nayavidāṃ paraḥ / 23
doṣakṣatiḥ kāryaśaktihānirūpā ca vidyate //
atirekaśca kāryasyetyaho nyāyavivekitā / 24
adhyārope bhavedgauṇī bāhīke gomatiryathā //
na saṃvidvānuguṇyaṃ syānna vivekamatiryadi / 25
ākhyātirapi saṃvittiṃ naivānveti yato matiḥ //
sāmānādhikaraṇyena rūpyametaditi sthitam / 26
(IV) tasmādvibhrama evāyamiti yukto viniścayaḥ /
na saṃvidanusāreṇa nimittaṃ tasya yujyate // 27 //
ato nirvacanīyatvaṃ paraṃ brahmavido viduḥ /
avidyāyā avidyātvamanyathā parigīyate // 28 //
satyena mithyāśūnyatve durnirūpaṃ prakāśanam /
sadasadbhyāmanirvācyāṃ tāmavidyāṃ pracakṣate // 29 //
vastuno 'nveṣaṇāntasyāṃ bāhyābhyantaravartinām /
na yujyate yatra tatra vedyavastuni tatkṣateḥ // 30 //
nāmarūpaprapañcoyamavidyaiva ca varṇyate /
anyasya tvanyathā khyātau na prapañcavyapahnavaḥ // 31 //
akhyātau śūnyameva syāt prapañcaḥ kinnibandhanaḥ /
aprapañce saprapañcarūpo bhātīti yujyate // 32 //
asphuṭāgrahaṇe kāmamābhāsi sphuṭamātmanā /
avidyamānā taddhyāsye /[4] vaiśvarūpyaṃ vṛthā kṛtam // 33 //

citro vicitrākārāyāṃ prapañcātmatayaiva hi /
anirmokṣas tathā ca syāt athavā nityatāpatet // 34 //
anekākāravibhrāntau gandharvanagarādiṣu /
ākārāvyaktamekasyā dhiyo[5] 'satyāścakāsati // 35 //
na bhūtaṃ cetaso rūpaṃ nādhyāropāsphuṭāgrahau /
vibhrameṣu vivartatvamato brahmavidāṃ matam // 36 //
(V) asato bhāsanāyogāt virodhātsaṃvidoparaḥ /
avocannipuna[6]mmanyā vibhramaṃ samyagagraham // 37 //
na kiñcidbhāsate ceti viruddhamiva dṛśyate /
bhāsatve rūpavatvena nāsatsaṃvidvirodhakam // 38 //
anyasyāpyanyathā khyātirata eva na yujyate /
anyatprakāśate cānyadgrāhyamityatidurghaṭam // 39 //

---

[4] An dieser Stelle steht im MS ein unterstrichener Daṇḍa!
[5] Die Silbe „-*yo*" ist im MS undeutlich; „-*vyo*"? oder „-*byo*"?
[6] „-*na*-" von einer zweiten Hand (?) in „-*ṇa*-" verbessert.

doṣair avikṛtaṃ[2] svasthaṃ praṇidhānādisaṃskṛtam /
na kāryavaj jāgarāyām — aho nayavidāṃ paraḥ! // 23 //
doṣakṣatiḥ kāryaśaktihānirūpā ca vidyate /
atirekaś ca kāryasyety aho nyāyavivekitā! // 24 //
adhyārope bhaved gauṇī, vāhīke gomatir yathā; /
na saṃvidānuguṇyaṃ[2] syān, na vivekamatir yadi. // 25 //
akhyātir api saṃvittiṃ naivānveti, yato matiḥ /
sāmānādhikaraṇyena rūpyam etad iti sthitā[2]. // 26 //
tasmād vibhrama evāyam iti yukto viniścayaḥ; /
na saṃvidanusāreṇa nimittaṃ tasya yujyate. // 27 //
ato 'nirvacanīyatvaṃ varaṃ[2] brahmavido viduḥ; /
avidyāyā avidyātvam anyathā parihīyate[2]. // 28 //
sattve[2] na mithyā, śūnyatve durnirūpaṃ prakāśanam; /
sadasadbhyām anirvācyāṃ tām avidyāṃ pracakṣate. // 29 //
vastuno 'nveṣaṇā tasyāṃ[2] bāhyābhyantaravartinaḥ[2] /
na yujyate, yatra tatra vedyavastuni tatkṣateḥ. // 30 //
nāmarūpaprapañco 'yam avidyaiva ca varṇyate. /
anyasya tv anyathā khyātau na prapañcavyapahnavaḥ. // 31 //
akhyātau śūnyam eva syāt, prapañcaḥ kiṃnibandhanaḥ? /
aprapañcaḥ saprapañcarūpo[16] bhātīti yujyate; // 32 //
asphuṭagrahaṇe[2] kāmam mā bhāsi[2] sphuṭam ātmanā. /
avidyamāne[2] tv adhyasye[17] vaiśvarūpyaṃ vṛthākṛtam (?).[18] // 33 //

citau[2] vicitrākārāyāṃ prapañcātmatayaiva hi /
anirmokṣas tathā ca syād athavānityatāpatet. // 34 //
anekākāravibhrāntau gandharvanagarādiṣu /
ākārā vyaktam ekasyā dhiyo 'satyāś cakāsati. // 35 //
na bhūtaṃ cetaso rūpaṃ, nādhyāropāsphuṭagrahau[2]; /
vibhrameṣu vivartatvam ato brahmavidāṃ matam. // 36 //
asato bhāsanāyogād virodhāt saṃvido 'paraḥ[19] /
avocan nipuṇaṃmanyo vibhramaṃ samyagagraham. // 37 //
na kiṃcid bhāsate ceti viruddham iva dṛśyate; /
bhāsane[20] rūpavattvena nāsat, saṃvidvirodhataḥ. // 38 //
anyasyāpy anyathā khyātir ata eva na yujyate; /
anyat prakāśate cānyad grāhyam ity atidurghaṭam. // 39 //

---

[16] Oder: *aprapañce saprapañcarūpaṃ*.
[17] K: *tadbhāsye*.
[18] Die Zeile ist verdächtig, vor allem wegen des im MS vor *vaiśvarūpyaṃ* stehenden Daṇḍa; vgl. auch Anm. 14!
[19] K: *'pare ..... nipuṇaṃmanyā*.
[20] K: *bhāsate*.

ālambanaṃ na hetutvamātrādakṣepi tadyataḥ /
ālambanaṃ na hetutvamātreṇa vyavatiṣṭhate // 40 //
yadyālambanarūpācca dhī anyadavabhāsate /
tato nālambanaiva syāttasya tallakṣaṇacyuteḥ // 41 //
tathā ca tatsvabhāvāyā nārthatatvaviniścayaḥ /
sāpekṣāyā api grāhyahīnā no cedanātmikā // 42
ālambanā naivamasti tadrūpā vyabhicārataḥ /
saṃvedyādātmikatvācca pramāṇaṃ parinispṛham // 43 //
smṛtitvāśaṅkayā nātra vartamānena niścayaḥ /
vivekāgrahaṇaṃ yasmāddhetubhāvena yujyate // 44 //
hetūpaghāte khalu yastadabhāve sphuṭagrahaḥ /
yatnenānupalabdhe ca tadabhāve ca niścayaḥ // 45 //
+ sadṛśādṛṣṭacintādyāḥ smṛtibījasya bodhakāḥ /
.... doṣātprāyeṇādhyakṣavibhramaḥ // 46 //
(VI) iti pūrvapakṣaḥ //
ekāntasatve kā bhrāntirasatve kiṃ prakāśatām /
dvayānuguṇyādvṛddhānāṃ sammatā khyātiranyathā // 47 //
yatra na prathate kiñcittatra tāvanna vibhramaḥ /
suṣupta .... bhūcchāyā tamobhāvo yathekṣyate // 48 //
dvayorekasya vā khyatirasamyagvitato[7] mataḥ /
tatra keyamasamyaktā vijñānasthamapāṭavam // 49 //
atha sarvaprakārāṇāmagrahaḥ kasyacidgrahaḥ /
vastuno 'tatprakārasya tathā khyātistu neṣyate // 50 //
tatra dūrasthite sūkṣme bhavatyaparadarśanam /
sāmānyamātrakhyātirvā na bhramaśca pratīyate // 51 //
na ca sarvatmanāpyasya jñāna .... bodhakam /
sarvavijñānamithyātvamāpannaṃ punaranyathā // 52 //
ato nāvartamānatvāt jñānātsvapnamatirmṛṣā[7a] /
vartamānatvabodhāttu tathaikatvādhiropaṇāt // 53 //
mithyārajatadhīrnātra vivekānavadhāraṇāt /
pratyabhijñānavibhrāntau na smṛtitvaṃ na gamyate // 54 //
ekasya ca viviktatvāditarasya viviktatā /
pratyakṣādavivekācca yuktaḥ pratyakṣavibhramaḥ // 55 //

46ab: zitiert BSV 270, 19f.: *sadṛśādṛṣṭacintābhyāṃ (!) smṛtibījasya bodhakaḥ (!).*

---

[7] „-*to*" von einer zweiten Hand (?) in „-*mo*" verbessert.
[7a] Vor dem Daṇḍa ein gestrichener Doppeldaṇḍa.

ālambanaṃ na hetutvamātrād; akṣe 'pi tad yataḥ, /
ālambanaṃ na hetutvamātreṇa vyavatiṣṭhate. // 40 //
yady ālambanarūpāc ca[21] dhīr anyad avabhāsayet, /
tato 'nālambanaiva syāt, tasya tallakṣaṇacyuteḥ[22]; // 41 //
tathā ca tatsvabhāvāyā nārthatattvaviniścayaḥ /
sāpekṣāyā api; grāhyahīnā sā ced, avedikā. // 42 //
(?)[23] /
// 43 //
smṛtitvāśaṅkayā nātra vartamāne na niścayaḥ, /
vivekāgrahaṇaṃ yasmād dhetubhāve[23a] na yujyate; // 44 //
hetūpaghāte khalu tat; tadabhāve sphuṭagrahaḥ; /
yatnenānupalabdheś ca tadabhāve ca niścayaḥ. // 45 //
sadṛśādṛṣṭacintādyāḥ smṛtibījasya bodhakāḥ[24]. /
smarāmīti ca pramoṣāt (?)[25] prāyeṇādhyakṣavibhramaḥ // 46 //
iti pūrvapakṣaḥ //
ekāntasattve kā bhrāntir, asattve kiṃ prakāśatām; /
dvayānuguṇyād vṛddhānāṃ saṃmatā khyātir anyathā. // 47 //
yatra na prathate kiṃcit, tatra tāvan na vibhramaḥ, /
suṣuptāv iva[2]; bhūcchāyā tamo[2], bhāvo yathekṣyate. // 48 //
dvayor ekasya vā khyātir[2] asamyag vibhramo[2] mataḥ. /
tatra keyam asamyaktā ? vijñānastham apāṭavam; // 49 //
atha sarvaprakārāṇām agrahaḥ, kasyacid grahaḥ; /
vastuno 'tatprakārasya tathā khyātis tu neṣyate. // 50 //
tatra dūrasthite sūkṣme bhavaty apaṭudarśanam[2] /
sāmānyamātrakhyātir vā, na bhramaś ca pratīyate. // 51 //
na ca sarvātmanārthasya[2] jñānaṃ kiṃcana[26] bodhakam; /
sarvavijñānamithyātvam āpannaṃ punar anyathā. // 52 //
ato nāvartamānatvājñānāt[2] svapnamatir mṛṣā, /
vartamānatvabodhāt tu. tathaikatvādhiropaṇāt // 53 //
mithyā rajatadhīr, nātra vivekānavadhāraṇāt. /
pratyabhijñānavibhrāntau na smṛtitvaṃ na gamyate. // 54 //
ekasya ca viviktatvād itarasya viviktatā. /
pratyakṣād avivekāc ca yuktaḥ pratyakṣavibhramaḥ; // 55 //

---

[21] K: *ālambanarūpā ca.*
[22] Möglich wäre auch *tallakṣaṇāc cyuteḥ.*
[23] Da ich den Vers nicht verstehe, muß ich hier auf das MS verweisen. K ändert *saṃvedyādātmikatvāc* in *saṃvedyādyatvikatvāc* (?).
[23a] Oder vielleicht *dhetvabhāve* ?
[24] Oder vielleicht: „*sadṛśādṛṣṭacintābhyaḥ . . . bodhataḥ* /" ?
[25] Unsichere Konjektur; K: *indriyāṇāṃ tathā doṣāt.*
[26] *kiṃcana* nach BS 150, 10 *(kiṃcid);* K: *kutrāpi.*

syātsmṛtādavivekācca smṛtigocaravibhramaḥ /
(VII) avartamānatvājñānādvartamānabhramo yadi // 56 //
na bhāti vibhramastasmāttredhā yuktastu saṃśayaḥ /
niyatā na pravṛttiḥ syāt neṣṭā cetkhyātiranyathā // 57 //
na dṛśyādṛśyayorbhedaḥ khyātiścennepsitātmanaḥ /
\+ nanu no viparītārthā dhīḥ pratītivirodhataḥ // 58 //
anāśvāsācca rajatapratyo[8] yo rajate smṛtiḥ /
naitanna hi pravarteta śuktikāśakale tadā // 59 //
rajate sā pravṛttiścenna tasyāsannidhānataḥ /
asannidhānabodhāccet pravṛttiniyamaḥ kutaḥ // 60 //
pravartate yattatraiva tattatsannidhikāritaḥ /
anyatra bhedagrahaṇādvivekāgrahaṇārthatā // 61 //
pravṛttibhedassādṛśyādvivekāgrahaṇaṃ yadi /
adṛṣṭeṣu pravarteta yoṣṭādiṣvavivekataḥ // 62 //
na tatra yadi tadbuddhiḥ śuktikāśakalepi na /
athāstiviparītārthā khyātirnihnūyate katham // 63 //
adṛṣṭatvādapravṛttiśśuktikāśakale samā /
dṛṣṭaṃ tadyena rūpeṇa tatpravṛtterakāraṇam // 64 //
dṛṣṭasmṛtāvivekāccedidamatra parīkṣyatām /
tatvabodhādapātatvabodhādrajatabodhanāt // 65 //
dṛṣṭeḥ pravṛttiḥ pūrvasmin viparītārthatāmate //
(VIII) na dṛśyādṛśyayorbhedaḥ parasminnopayogini / 66
[9]
nādṛṣṭe samprayukte vā cākṣuṣaḥ syādviparyayaḥ // 67 //
smṛtipramāṇaphalayornānātvaṃ yadi ceṣyate /
vivecitastayoḥ svārtho vivekaḥ kinnibandhanaḥ // 68 //
atatvātsarvaviṣayaṃ vivinakti smṛtirna cet /
sāmānyadṛṣṭā vānyasya smṛte syādvāsadabhramaḥ // 69 //

smarāmīti viveko na yadi naitatprakalpyate /
phalābhede phalonneye jñānabhedamatiḥ kutaḥ // 70 //
smarāmīti ca vijñānaṃ smṛteranyadṛdāhṛtam /
\+ na ca mānaphalādbhinnā tatsidhyati phalādṛte // 71 //
manodoṣādyadi svārtho na smṛtyā pravivicyate /
timirādau kathaṃ svasthe svānte keśa[9]'divibhramaḥ // 72 //

58c–67d = BS III, 114c–123d.
71cd = BS III, 134ab.

[8] Über „-*tyo*“ von demselben Schreiber „-*yo*“, aber wieder gestrichen.
[9] Im MS keine Lücke!
[9] „-*śa*-“ nachträglich (?) in „-*śā*-“ verbessert.

syāt smṛtād avivekāc ca smṛtigocaravibhramaḥ. /
(?)[27] // 56 //
/
niyatā na pravṛttiḥ syān, neṣṭā cet khyātir anyathā; // 57 //
na dṛśyādṛśyayor bhedaḥ, khyātiś cen nepsitātmanaḥ. /
[28] nanu no viparītārthā dhīḥ, pratītivirodhataḥ // 58 //
anāśvāsāc ca; rajatapratyayo rajate smṛtiḥ. /
naitan; na hi pravarteta śuktikāśakale tadā. // 59 //
rajate sā pravṛttiś cen, na, tasyāsaṃnidhānataḥ /
asaṃnidhānābodhāc cet, pravṛttiniyamaḥ kutaḥ ? // 60 //
pravartate yat tatraiva, tat tatsaṃnidhikāritam. /
anyatra bhedagrahaṇād vivekāgrahaṇāt tathā // 61 //
pravṛttibhedaḥ sādṛśyād vivekāgrahaṇaṃ yadi, /
adṛṣṭeṣu pravarteta loṣṭādiṣv, avivekataḥ. // 62 //
na tatra yadi tadbuddhiḥ, śuktikāśakale 'pi na; /
athāsti, viparītārthā khyātir nihnūyate katham ? // 63 //
adṛṣṭatvād apravṛttiḥ śuktikāśakale samā; /
dṛṣṭaṃ tad yena rūpeṇa, tat pravṛtter akāraṇam. // 64 //
dṛṣṭasmṛtāvivekāc ced, idam atra parīkṣyatām — /
tattvabodhād athātattvābodhād rajatavedanāt // 65 //
dṛṣṭe pravṛttiḥ ? pūrvasmin viparītārthatā mateḥ; /
na dṛṣṭādṛṣṭayor bhedaḥ parasmin; nopayoginī // 66 //
khayogadarśane; te hi[29] samāropopayoginī; /
nādṛṣṭe 'saṃprayukte vā cākṣuṣaḥ syād viparyayaḥ. // 67 //
smṛtipramāṇaphalayor nānātvaṃ yadi ceṣyate, /
vivecitas tayos svārtho; 'vivekaḥ kiṃnibandhanaḥ ? // 68 //
anyasmāt sā svaviṣayaṃ vivinakti smṛtir na cet, /
sāmānyadṛṣṭau cānyasya[30] smṛtau[2] syād vā sadā[2] bhramaḥ.
// 69 //
smarāmīti vivekān na yadi, naitat prakalpate — /
phalābhede phalonneyajñānabhedamatiḥ[2] kutaḥ ? // 70 //
smarāmīti ca vijñānaṃ smṛter anyad udāhṛtam; /
na ca mānaphalād bhinnāt[30a] tat siddhyati phalād ṛte. // 71 //
manodoṣād yadi svārtho na smṛtyā pravivicyate, /
timirādau kathaṃ svasthe svānte keśadivibhramaḥ ? // 72 //

[27] Da ich die beiden Zeilen nicht verstehe, muß ich hier auf das MS verweisen.
[28] Alle Emendationen in 58c–67d nach BS III, 114c–123d.
[29] v. l. *tu*.
[30] Nach BS 139, 15 u. 141, 20; K: *dṛṣṭāv anyasya smṛtau*.
[30a] Nach BS III, 134ab.

na tatrāpi mano dṛṣṭamarthāntaravivecanāt /
jñānādeva hi dṛṣṭatvakalpanāyāśca gauravāt // 73 //
budhyamāno vivekaśca paśyāmīndriyadoṣataḥ /
chatrādirūpān dīpādīniti lokaḥ prabhāṣate // 74 //
indriyāṇāṃ doṣabhedānniyatabhrāntidarśanam /
na syādyasyāgrahe doṣavyāpāra iti niścayaḥ // 75 //
\+ na ca sarvā niyogena bhrāntisādṛśyabandhanāt /
śvete pītabhramo dṛṣṭaḥ madhure tiktavibhramaḥ // 76 //
(IX) avyāpṛtau ca tatprāpternātaḥpittapravedanam /
atyāsannasya saṃvittirdurlabhā cāñjanādivat // 77 //
na cākṣavṛttitajjanmajā na bhedā vivekajāḥ /
dvicandrādibhramāste hi na pratyakṣe na ca smṛte // 78 //
anyathālambanatve ca na nirālambanā matiḥ /
anyenāpi hi rūpeṇa cakṣurnālambatekṣadhīḥ // 79 //
ālambanārthastadyuktavyavahārasya yogyatā /
anyasyāpi hi naivānyassa ityeva hi darśitaḥ // 80 //
pravṛttiśśuktiśakale tathā ca rajatārthinaḥ /
\+ ābhāsate kathañcicca tannātyantaṃ na bhāsate // 81 //
tena nābādhitā yattu tadrūpāvyabhicāritā /
pramāṇamanapekṣaṃ hyanyadanyathā trapākaram[10] // 82 //
trapākaraṃ kathaṃ tanna svataḥ prāmāṇyavādinām /
apyanye vyabhicāreṇa dhīprāmāṇyamupāgamat // 83 //
\+ bādhādeva pramāṇatvamiti mīmāṃsakasthitiḥ /
padaṃ na vyabhicāreṇa tāṃ vi[11] dasyatyapaṇḍitaḥ // 84 //
arthenāvyabhicāraścennābuddhena pramīyate /
jñānasyāvyabhicārācca tadbodha iti durghaṭam // 85 //
upāsyo vyatirekaśca tajjñānasya tathānyathā /
nāsiddhā vyatirekeṇa sa parā ...... // 86 //

---

76 = BS III, 129c–130b.

81c–82a: zitiert NKaṇ 157, 12f.: *ābhāsate kathaṃcic ca tan nātyantaṃ na bhāsate // tena nāvedikā.*

84: zitiert NKaṇ 161, 25f.: *bodhād eva pramāṇatvam iti mīmāṃsakasthitim / vidann avyabhicāreṇa tāṃ vyudasyaty apaṇḍitaḥ //.*

---

[10] Unter *hyanyadanya-* und über *trapākaram* je eine Reihe von Punkten.

[11] „*vi-*" von einer zweiten Hand (?) in „*vyu-*" verbessert.

na tatrāpi mano duṣṭam[2], arthāntaravivecanāt, /
jñānād eva hi duṣṭatvakalpanāyāś[2] ca gauravāt. // 73 //
budhyamāno vivekaṃ ca[2] paśyāmīndriyadoṣataḥ /
citrādirūpān[31] dīpādīn iti lokaḥ prabhāṣate. // 74 //
indriyāṇāṃ doṣabhedān niyatabhrāntidarśanam /
na syād, yasyāgrahe doṣavyāpāra iti niścayaḥ. // 75 //
[32] na ca sarvā niyogena bhrāntiḥ sādṛśyabandhanā; /
śvete pītabhramo dṛṣṭo, madhure tiktavibhramaḥ. // 76 //
avyāpṛtau ca tatprāpter nāntaḥpittapravedanam[2]; /
atyāsannasya saṃvittir durlabhā cāñjanādivat. // 77 //
na cākṣavṛttitajjanmajñānabhedāvivekajāḥ[2] /
dvicandrādibhramās; te hi na pratyakṣe, na ca smṛte. // 78 //
anyathālambanatve ca na nirālambanā matiḥ; /
anyenāpi hi rūpeṇa cakṣur nālambate 'kṣadhīḥ. // 79 //
ālambanārthas tadyuktavyavahārasya[33] yogyatā; /
anyasyāpi hi naivānyas sa ity eva hi darśitam[2]; // 80 //
pravṛttiś śuktiśakale tathā ca rajatārthinaḥ. /
ābhāsate kathaṃcic ca tan, nātyantaṃ na bhāsate; // 81 //
tena nāvedikā[34]. yat tu — tadrūpāvyabhicārataḥ /
prāmāṇyam, ānapekṣyaṃ hi syād anyathā trapākaram[35], // 82 //
trapākaraṃ kathaṃ tan naḥ svataḥprāmāṇyavādinām? /
apy anyo 'vyabhicāreṇa dhīprāmāṇyam upāgamat[36] — // 83 //
[37] bodhād eva pramāṇatvam iti mīmāṃsakasthitim /
vidann avyabhicāreṇa tāṃ vyudasyaty apaṇḍitaḥ. // 84 //
arthenāvyabhicāraś cen, nābuddhena pramīyate[38]; /
jñānasyāvyabhicārāc ca tadbodha — iti durghaṭam. // 85 //
upāsyo[39] 'vyatirekaś ca tajjñānasya tathā; 'nyathā /
nāsiddhāvyatirekeṇa sa parāmṛśyate ......[40]. // 86 //

---

[31] Od. vielleicht *candrādirūpān*? K: *dvitrādirūpān.*

[32] Vers 76 korrigiert nach BS 129c–130b.

[33] K: *tadyukto vyavahārasya.*

[34] Nach NKaṇ S. 157.

[35] 82b–d unsicher; verzichtet man auf das *trapākaram* in 82d, so wäre das Übrige auch ohne Korrektur verständlich: „*tadrūpāvyabhicāritā, / pramāṇam anapekṣaṃ hi syād anyathā ....,*"; K: *tadrūpāvyabhicāritā / pramāṇam anapekṣaṃ syād anyathā pratipādanam.*

[36] K: *anye .... upāgaman.*

[37] Vers 84 korrigiert nach NKaṇ S. 161.

[38] Besser wäre vielleicht „*pratīyate*".

[39] Vielleicht *upeyo*? Doch ist wohl auch *upāsyo* möglich, vgl. z. B. BS 143, 10.

[40] K: *parāmṛśyate kvacit.*

(X) api cāvyatirekopi jñānarūpeṇa codyate /
khyātau ca viparītāyāṃ tadvirodhaprasaṅgataḥ // 87 //
tathā sati tadevāstu viṣayasyāvabodhakam /
arthenāvyatirekeṇa tatsāmarthyāptasaṃvidā // 88 //
vyabhicārāpratītyā cedaprāmāṇyanirākṛtiḥ /
dūṣite vyabhicāreṇa na syāt jñāne pramāṇatā // 89 //
naitadavyabhicāreṇa prāmāṇyaṃ yasya duṣyati /
vyabhicārādasau liṅgaṃ yathā nākṣaṃ tathāpi tat // 90 //
sambandhajñānasāpekṣaṃ yadupaityupayogināṃ /
dūṣitaṃ vyabhicāreṇa tatsyātsaṃśayakāraṇam // 91 //
duṣyati vyabhicāreṇa bodhakaṃ sattayaiva na[11a] /
vijñānāccārthasaṃvittissattayaivendriyādivat // 92 //
liṅgasyāvyabhicārādyat prārthyate rūpatosya tat /
siddhapratyayasāmarthyapūrvau[12] naitau nimittatām // 93 //
prāmāṇe[13] tadabhāve ... vyatirekaviparyayau /
tathā hyavyatirekopi bodhādevopavarṇitaḥ // 94 //
vyatireko bodhabodhāditi tacchaktiyukta[14] tā /
asiddhe jñātasāmarthye sosiddho dūṣakaḥ katham // 95 //
siddhopi siddhasāmarthyamasāmarthyaṃ kathaṃ nayet /
nanu ca vyabhicāritve bādhakajñānasantatiḥ // 96 //
(XI) jñānarūpasya tenaiva vihanyeta pramāṇataḥ /
artho yathā jñānarūpāttathaivetyavasīyate // 97 //
vyabhicāramatereva na tathaiveti gamyate /
.... satyaṃ bādhakajñānaṃ yatra tatra vihanyate // 98 //
anyatra tu vihāte syānnasānnāpi cārthataḥ[15] /
anumānaṃ bhavettacca tenāpahṛtagocaram // 99 //
nodeti jāgrato buddhiriti bhāṣye nidarśitam /
vyabhicārijñānamātrāt prāmāṇyasya na naḥ kṣatiḥ // 100 //
vyabhicāriṇi nāśvāsaḥ prameya .... /
gatānugatitatvajñe kuto nyāyavivekinaḥ // 101 //

---

[11] Ursprünglich „*naḥ*", aber der Visarga vermittels des Schlußdaṇḍa gestrichen.

[12] „*-pūrvau*" undeutlich.

[13] Unter „*-māṇe*" eine Reihe von Punkten.

[14] „*-yu-*" und „*-yā-*" zugleich geschrieben; „*-kta-*" scheint unterstrichen.

[15] Unter der ganzen Zeile eine Reihe von Punkten.

api cāvyatireko 'pi jñānarūpeṇa vedyate[41], /
khyātau ca viparītāyāṃ tadvirodhaprasaṅgataḥ; // 87 //
tathā sati tad evāstu viṣayasyāvabodhakam, /
artho[2] nāvyatirekeṇa tatsāmarthyāptasaṃvidā. // 88 //
vyabhicārāpratītyā ced aprāmāṇyanirākṛtiḥ, /
dūṣite vyabhicāreṇa na syāj jñāne pramāṇatā[42], // 89 //
naitad; avyabhicāreṇa prāmāṇyaṃ yasya, duṣyati /
vyabhicārād asau, liṅgaṃ yathā; nākṣaṃ; tathāpi tat. // 90 //
saṃbandhajñānasāpekṣaṃ yad upaity upayogitām, /
dūṣitaṃ vyabhicāreṇa tat syāt saṃśayakāraṇam. // 91 //
duṣyati vyabhicāreṇa bodhakaṃ sattayaiva na; /
vijñānāc cārthasaṃvittis sattayaivendriyādivat. // 92 //
liṅgasyāvyabhicārād yat prāpyate, rūpato 'sya tat. /
siddhapratyayasāmarthyapūrvau neto[43] nimittatām //93//
prāmāṇye[2] tadabhāve cāvyatirekaviparyayau[44]. /
tathā hy avyatireko 'pi bodhād evopavarṇitaḥ, // 94 //
vyatireko bādhabodhād[2] — iti tacchaktiyuktatā. /
asiddhe jñānasāmarthye so 'siddho dūṣakaḥ katham? // 95 //
siddhe[45] 'pi siddhasāmarthyam asāmarthyaṃ kathaṃ nayet? /
nanu ca vyabhicāritve bādhakajñānasaṃmate[2] // 96 //
jñānarūpasya tenaiva vihanyeta pramāṇatā[2]; /
artho yathā jñānarūpāt tathaivety avasīyate, // 97 //
vyabhicāramater eva na tathaiveti gamyate. /
tat satyaṃ[2]; bādhakajñānaṃ yatra, tatra vihanyate; // 98 //
anyatra tu vighātaḥ[2] syān na sākṣān[2], nāpi cārthataḥ. /
anumānaṃ bhavet tac ca tenāpahṛtagocaram; // 99 //
nodeti jāgrato buddhir iti bhāṣye nidarśitam; /
vyabhicārajñānamātrāt[46] prāmāṇyasya na naḥ kṣatiḥ. // 100 //
vyabhicāriṇi nāśvāsaḥ .... (?)[47] /
(?)[48] // 101 //

---

[41] Oder vielleicht *kathyate*? Vgl. BS 145, 12.

[42] K: *'pramāṇatā*.

[43] Oder vielleicht: *nītau* (Fr)?

[44] Bei der Lesart *nītau* wäre *nāvyatirekaviparyayau* zu lesen.

[45] Aber auch *siddho* nicht ausgeschlossen.

[46] Nach K; aber auch das im MS stehende *vyabhicārijñānamātrāt* erscheint möglich.

[47] K: *prameyatvordhvatādike;* sicher ist, daß *prameyatvam* als Beispiel für etwas, das abweicht, genannt ist.

[48] Die Zeile ist mir nicht klar; K ändert *nyāyavivekinaḥ* in *nyāyavivekitā*.

tridhāpi vyabhicāreṇa prāmāṇyaṃ nopahanyate /
uktānāṃ vyatirekasya pramāṇatvanimittatā // 102 //
yena syāddhetvabhāvena vyabhicāre viparyayaḥ /
dhūmādīnāmapi na tadvarṇyate vyabhicārataḥ // 103 //
bodhādeva tadutpattāvaṅgabhāvosya sammataḥ /
tathā hyavyabhicārānāṃ kutaśca na nimittataḥ // 104 //
bodhasyānudaye kaścit prāmāṇyaṃ nānumanyate /
ekārthaniyataṃ bodhaṃ janayadvyabhicāryapi // 105 //
pramāṇamiṣyate cakṣurnīlābhāve site bhavat[16] /
na cāpi vyabhicārasya sākṣātprāmāṇyaghātikā // 106 //
(XII) kvaciddṛṣṭā bhrāntibodhe bādhadhīrupaghātikā /
prameyatvordhvatādīnāṃ bodha evāvadhārakaḥ // 107 //
nāsmīti na pramāṇatvahetvabhāvācca nāstyasau /
tadbhāvācca pramāṇatvamakṣāṇāṃ vyabhicāriṇām // 108 //
na cāvadhārite yukto dvaividhyātsaṃśayodbhavaḥ /
+ na niścitepi hi sthāṇāvūrdhvatvena viśerate // 109 //
upaca .... baghata ityataścaivacire[17] ... /
na cāvadhāraṇādeva tatpītenāvadhāraṇam // 110 //
evaṃ yatastato naivaṃ bhavedyeti subhāṣitam /
utpattyaiva ca vijñānaṃ tathātvasyāvadhārakam // 111 //
na cettathā nānyato ..... prāmāṇyasambhavaḥ /
pramāṇatvāpramāṇatve vyatirekaviparyayau // 112 //
anaṅga iti moghaiva tayoratra vicāraṇā /
atovadhārayāmāsa vyabhicārātparīkṣaṇam // 113 //
[18] prastutya naitaddvitayamasambandhavane gajau /
hetvabhāve balābhāvaniyamādyāntato gate // 114 //

109cd: zitiert NKand 256,10f.: *niścite na khalu sthāṇāv ūrdhvatvena viśerate.*

---

[16] Anscheinend nachträglich in *'bhavat* verbessert.
[17] Unter *baghata ityataścaivacire* eine Reihe von Punkten.
[18] Vor *prastutya* ein gestrichenes *prastuya*.

tridhāpi vyabhicāreṇa prāmāṇyaṃ nopahanyate. /
uktaṃ — nāvyatirekasya pramāṇatvanimittatā[49], // 102 //
yena syād dhetvabhāvena vyabhicāre viparyayaḥ. /
dhūmādīnām api na tad varṇyate 'vyabhicārataḥ, // 103 //
bodhād eva; tadutpattāv aṅgabhāvo 'sya saṃmataḥ. /
tathā hy — avyabhicārāṇāṃ kutaścana nimittataḥ // 104 //
bodhasyānudaye kaścit prāmāṇyaṃ nānumanyate; /
ekārthaniyataṃ[50] bodhaṃ janayad vyabhicāry api // 105 //
pramāṇam iṣyate cakṣur nīle bhāve site bhavat (?)[51]. /
na cāpi vyabhicārasya sākṣāt prāmāṇyaghātitā[2] // 106 //
kvacid dṛṣṭā; bhrāntibodhe bādhadhīr upaghātikā. /
prameyatvordhvatādīnāṃ bodha evāvadhārakaḥ // 107 //
nāstīti[2] na pramāṇatvaṃ[2]; hetvabhāvāc ca nāsty asau. /
tadbhāvāc ca pramāṇatvam akṣāṇāṃ vyabhicāriṇām. // 108 //
na cāvadhārite yukto dvaividhyāt saṃśayodbhavaḥ; /
na niścite 'pi hi[52] sthāṇāv ūrdhvatvena viśerate. // 109 //
(?)[53] /
na cāvadhāraṇād eva tattvato 'navadhāraṇam[54]; // 110 //
evaṃ yatas tato naivaṃ bhaved atisubhāṣitam[55]. /
utpattyaiva ca vijñānaṃ tathātvasyāvadhārakam; // 111 //
na cet tathā, nānyato 'pi tasya (?)[56] prāmāṇyasambhavaḥ. /
pramāṇatvāpramāṇatve 'vyatirekaviparyayau // 112 //
anaṅge iti moghaiva tayor atra vicāraṇā. /
ato 'vadhāraṇābhāsavyabhicārāt[2] parīkṣaṇam // 113 //
prastutya .... (?)[57] /
hetvabhāve pha[2]lābhāvaniyamo syāt[58]; tato gate[59] // 114 //

---

[49] Nach K; Fr: *uktā cāvyatirekasya pramāṇatvānimittatā.*
[50] K: *ekārthāniyataṃ.*
[51] Text unsicher; zum Sinn s. Parallelstellen; Fr: *pītābhāsisite bhavat.*
[52] v. l. *niścite na khalu* (NKand S. 256).
[53] Die Zeile ist so stark verdorben, daß eine Rekonstruktion nicht möglich scheint. K: *upapattir dvidhā tasyety ataś caiva pare 'pi vā.*
[54] Nach K; Fr: *tad dhīyetāvadhāraṇam.*
[55] Oder vielleicht *bhaved iti subhāṣitam?* K: *bhavec ceti subhāṣitam.*
[56] K: *na cet tathānyato 'py asya kathaṃ.*
[57] Unklar; vielleicht „*naitad*" *ity ayam asambandhaṃ tayor jagau??* Oder: *naitad dvitayam asambaddham ... jagau??* K: *naitadvitayam asambandhaṃ vane jagau.*
[58] Oder vielleicht *yat (= yasmāt)?* K: *yān.*
[59] K: *gatim.*

abhāve hetudoṣāṇāṃ tathākhyātiviniścayaḥ /
hetau phalaṃ na niyataṃ pariṇāmā[19]dyapekṣiṇi // 115 //
adṛṣṭepi tato hetau na sphuṭagrahaniścayaḥ /
pratyakṣonubhavassādhyo na hyato vyabhicāriṇaḥ // 116 //
(XIII) viparyayaphalābhāvo hetvabhāvāttu yujyate /
nirodhādyuktakāryasya viparītasya sādhanāt // 117 //
doṣāṇāṃ nitarāṃ doṣabhāvobhivyaktimicchati /
kāryātireko jaṭhare vahnau dṛṣṭe ca bhasmake // 118 //
kāmādyupaplute citte dṛṣṭāpi smaraṇātmani /
sāmānādhikaraṇyena mukhyarūpapratītitaḥ // 119 //
abhinne kā ca sā saṃvit kaṃ pakṣamavabādhatām /
śūnyaṃ prakāśate ceti dvayaṃ vipratiṣedhavat // 120 //
bhāsate rūpavatve ca śūnyenocyeta śūnyatā /
sarvarūpāviveko hi śūnyamityabhibhāṣyate // 121 //
parai rūpābhyupagame tatra śūnyaiva śūnyadhīḥ /
abhāvo bhāvarūpeṇa bhātīti yadi manyate // 122 //
anyathā khyātireveṣṭā śūnyaṃ tadapi cenmatam /
naitadvipratiṣidhyeta śūnyatā bhāvarūpake // 123 //
atotaddeśakālaṃ yanmātraṃ vādyeha śūnyatā /
nanvasti tadyathā vastu tathā khyātau na vibhramaḥ // 124 //
na yatrāsti tathā khyāte śūnyakhyāterna mucyate /
kecidāhuḥ prakāribhyaḥ prakārā na cakāsati // 125 //
viviktāste tathā bhānti te ca santa iti sthitiḥ /
anye tanmānaśunyatvaṃ manvate nānyathā bhramaḥ // 126 //
(XIV) nānyathā dhīrvastuniṣṭhā vastvā vargānvinā na sā /
svayantu vārttikakṛtā samādhiriha varṇitaḥ // 127 //
+ bhavāntaramabhāvo hi na kaścidanirūpaṇāt /
satyaṃ yenāsti na tathā bhāsane vibhramo mataḥ // 128 //

128ab = ŚV, Nirāl. 118cd: *bhāvātaram abhāvo 'nyo na kaścid anirūpaṇāt.*

[19] „-*mā*-" von derselben Hand nachträglich eingefügt.

abhāve hetudoṣāṇāṃ tathākhyātiviniścayaḥ. /
hetau phalaṃ na niyataṃ pariṇāmādyapekṣiṇi[60]; // 115 //
aduṣṭe 'pi tato hetau na sphuṭagrahaniścayaḥ. /
pratyakṣo 'nubhavaḥ sādhyo na hetor[2] vyabhicāriṇaḥ; // 116 //
viparyayaphalābhāvo hetvabhāvāt tu yujyate. /
nirodhād yuktakāryasya viparītasya sādhanāt // 117 //
doṣāṇāṃ nitarāṃ doṣabhāvo 'bhivyaktim ṛcchati[2]. /
kāryātireko jaṭhare[61] vahnau dṛṣṭaś[2] ca bhasmake, // 118 //
kāmādyupaplute citte dṛṣṭitā[62] smaraṇātmani. /
sāmānādhikaraṇyenāmukharūpyapratītitaḥ (?) // 119 //
abhinnaikā ca sā[63] saṃvit kaṃ pakṣam apabadhatām? /
śūnyaṃ prakāśate ceti dvayaṃ vipratiṣedhavat. // 120 //
bhāsane rūpavattvena śūnyaivocyeta śūnyatā; /
sarvarūpaviveko hi śūnyam ity abhibhāṣyate // 121 //
parai; rūpābhyupagame tatra śūnyaiva śūnyadhīḥ. /
abhāvo bhāvarūpeṇa bhātīti yadi manyate[64], // 122 //
anyathā khyātir eveṣṭā; śūnyaṃ tad api cen matam, /
naitad; vipratiṣidhyete śūnyatābhāvarūpate. // 123 //
ato 'taddeśakālatvamātraṃ tasyeha[65] śūnyatā. /
nanv asti yad[2] yathā vastu, tathā khyātau na vibhramaḥ; // 124 //
na yathāsti[2], tathā khyātau[2] śūnyakhyāter na mucyate[66]. /
kecid āhuḥ — prakāribhyaḥ prakārā na cakāsati // 125 //
viviktās; te tathā bhānti, te ca santa — iti sthitiḥ. /
anye tanmātraśūnyatvaṃ[67] manvate; nānyathā bhramaḥ; // 126 //
nānyathā dhīr vastuniṣṭhā; vastvālambād[68] vinā na sā. (?) /
svayaṃ tu vārttikakṛtā samādhir iha varṇitaḥ — // 127 //
„bhāvāntaram abhāvo, 'nyo[69] na kaścid, anirūpaṇāt". /
satyaṃ; yathāsti na, tathā bhāsane vibhramo mataḥ, // 128 //

[60] K: *parimāṇādyapekṣiṇi.*
[61] Oder vielleicht *jāṭhare?* Aber metrisch ist *jaṭhare* besser.
[62] K: *dṛṣṭo 'pi;* ebenfalls möglich.
[63] K: *abhinnaikaphalā.*
[64] Oder vielleicht *manyase*?
[65] Unsicher, insbesondere *tasyeha*; vielleicht *tasya, na*? Fr: *ato 'taddeśakālasya bhānam adyeha;* K rätselhaft: *ato 'taddeśakālaṃ yanmātra vādyeva.*
[66] Oder vielleicht *mucyase*?
[67] Unsicher; Fr: *tadbhānaśūnyatvaṃ.*
[68] Nach K; aber unsicher, wie der ganze Vers.
[69] Nach ŚV, Nirāl. 118c.

na yathāsti prakāreṇa na tu tucchaḥ pratīyate /
mithyā kathamabhāvyosya sa hi bhāti tathā ca saḥ // 129 //

\+ bhāvāntaramabhāvo hi kayācittu vyapekṣayā /
anyathā khyātipakṣe ca na prakārāntaraṃ na saḥ // 130 //
anyathā ca na tasyeti khyātiryuktā mṛṣā ca sā /
prakārāntarasaṃsargo nanvasanneva bhāṣate // 131 //
saṃvedyaṃ nānyarūpatvamanyasya ....[20] /
bhinnayoratra saṃsargo na kaścidavabhāsate // 132 //
anyātmanāparakhyātiḥ sa cābhāvosya tanmṛṣā /
abhāvagrāhiṇī buddhirbhā cāntaramupāśritā // 133 //
tena tasmātpṛthaktvena nirupākhyāna .... /
.... statrābhāvanirūpaṇāt // 134 //
na buddhyā bhāvaśūnyatve mṛṣā ceti vipaścitaḥ /
na vai śaśaviṣāṇepi .... tasya nirupākhyatā // 135 //
śaśaṃsasadbhī[21] rūpaṃ hi viṣāṇe tatra gamyate /
avastu tacca no yena khurakarmāṇi vīkṣitaḥ // 136 //
(XV) asaṃsṛṣṭasya so bhāva iti khyātirmṛṣā ca sā /
aṅgulyagre hastiyūthamityeṣā pratiyāmakā // 137 //
svapnepyavartamānasya grahaṇaṃ vartamānavat /
nāviśeṣaḥ khapuṣpācca svakāle tasya vastutā // 138 //
tatkālameva hi jñeyaṃ jñānameva tu samprati /
vartamānatvamapyatra dṛṣṭamanyatra rūpake // 139 //
sa .... maṣānyathādṛṣṭiḥ parasparavirodhinām /
atyantānanubhūtatvamasti tatkāritaṃ yataḥ // 140 //
na jñeyaṃ śūnyavijñānaṃ svātmahāniprasaṅgataḥ /
nirupākhyādātmayogādasvatantryācca cetasaḥ // 141 //

130ab: zitiert Bhā 12, 23 und NMak 86, 4.

---

[20] Von einer anderen Hand „*tadābhā* ...“ in die Lücke eingesetzt.
[21] „*-bhī*“ und „*-bhā*“ zugleich geschrieben; das „*-ā*“ scheint unterstrichen.

na yenāsti prakāreṇa; na tu tucchaḥ pratīyate. /
tathā (?) katham abhāvo[2] 'sya[70]? sa hi bhāti, tathā ca saḥ. // 129 //
bhāvantaram abhāvo hi, kayācit tu vyapekṣayā. /
anyathākhyātipakṣe ca na prakārāntaraṃ na sat // 130 //
anyasya ca na tasyeti[71] khyātir yuktā mṛṣā ca sā. /
prakārāntarasaṃsargo nanv asann eva bhāsate! // 131 //
saṃvedyaṃ nānyarūpatvam[72] anyasya .... (?)[73] /
bhinnayor atra saṃsargo na kaścid avabhāsate; // 132 //
anyātmanāparakhyātiḥ; sa cābhāvo 'sya; tan mṛṣā. /
abhāvagrāhiṇī buddhir bhāvāntaram upāśritā // 133 //
tadanyasmāt (?) pṛthaktvena; nirupākhyo na vidyate (?)[74]. /
ato bhāvāntaraṃ muktvā (??) tatrābhāvānirūpaṇāt[75] // 134 //
na buddhyā bhāvaśūnyatvaṃ[76] mṛṣā ceti vipaścitaḥ. /
na vai śaśaviṣāṇe 'pi khyātasya (?)[77] nirupākhyatā; // 135 //
śaśasaṃsargirūpaṃ[2] hi viṣāṇaṃ tatra gamyate; /
avastu tac ca no, yena khuradharmiṇi[78] vīkṣitam[2]; // 136 //
asaṃsṛṣṭasya so 'bhāva — iti khyātir, mṛṣā ca sā. /
aṅgulyagre hastiyūtham ity eṣā pratibhā[2] tathā[79]. // 137 //
svapne 'py avartamānasya grahaṇaṃ vartamānavat; /
nāviśeṣaḥ khapuṣpāc ca; svakāle tasya vastutā[80]. // 138 //
tatkālam eva hi jñeyaṃ, jñānam eva tu samprati !/
vartamānatvam apy atra dṛṣṭam anyatra rūpyate(?). // 139 //
anyasyāpy anyathā dṛṣṭiḥ (?)[81] parasparavirodhinām, /
atyantānanubhūtatvam asti tatkāritaṃ yataḥ. // 140 //
na jñeyaśūnyaṃ vijñānaṃ, svātmahāniprasaṅgataḥ, /
nirupākhyād ātmāyogād (?), asvātantryāc[2] ca cetasaḥ. // 141 //

---

[70] Oder vielleicht *syāt*?
[71] K: *anyatra ca na tatreti;* ebenfalls möglich.
[72] Oder: *cānyarūpatvam.*
[73] K: *tadabhāvatā.*
[74] Hypothetisch; möglich wäre auch *nirupākhyaṃ*. K: *tena tasmāt pṛthaktvena nirupākhyāna sarvathā.*
[75] Rekonstruktion rein hypothetisch. K: *abhāvasya matis tatra bhāvāntaranirūpaṇāt.*
[76] Vielleicht *buddher* statt *buddhyā(ḥ)*. K: *buddhir bhāvaśūnyatve.*
[77] Unsicher; K: *syāt tasya.*
[78] Vgl. Vers. 162d; K: *khurakarmaṇi.*
[79] K: *matā.*
[80] Oder vielleicht *vastutvāt*. K: *vastunaḥ.*
[81] Die Rekonstruktion ist rein hypothetisch. K: *svapne mṛṣānyathādṛṣṭiḥ.*

\+ pramāṇavantyadṛṣṭāni kalpya[22]nte subahūnyapi /[23]
saṃskārabhedahetūnāṃ tatvaṃ naikāntataḥ sthitam // 142 //
\+ janmāntarānubhūtañca na smaryata iti sthitam /
tatkarmaphalasambandhaṃ pratīti pratijānate // 143 //
tathā hyanādau saṃsāre karmabhedātsmarannapi /
anantakṛtakarmatvāt ko vidyātkasya kiṃ phalam // 144 //
svāntasyopaplavaṃ[24] svapne smṛtibījasya bodhakaḥ /
tamādijagatopi ..... nodeti svapnadarśanam // 145 //
kāmādyupaplavepyevaṃ kāryādhikamudāhṛtam /
agrāhyameva gṛhṇāti svayaṃ kalpayati svayam // 146 //
(XVI) doṣakṣatasya manasastatkāryaṃ .... tadā /
tadadhyāropino gauṇī tathetyadhyavasāyataḥ // 147 //
khyātyasannihite śūnyaṃ sadbhāvāntaraghaṭṭitam /
prabhāsatāmasattā tu no śūnyaṃ tadanātmakam // 148 //
na saṃvidānuguṇyāya brūmo yenāvabhāsate /[25]
kintu tannāsti yadasat khyātāve .... // 149 //
evaṃ nirvacanīyā ca na vidyā paribhāṣyati /
avidyātvaṃ yatonyasya sānyarūpaṃ prakāśati // 150 //
[26] .... tadabhāvena vai[27]matiḥ /
kubjādāviva kā bhrāntiḥ kāvidyā yatra no matā // 151 //
svarūpeṇa prabhijñoyanāvidyā .... /
ātmatvena grahastatra vidyāvidyeti varṇyate // 152 //
eva pariśuddhātma[28] .... khyāteryatpratipakṣatā //[29]
pravi .... vye mandaphalaṃ te rūpasya locanam // 153 //
bādhajñānasya mithyātvaṃ nānyathā vyavatiṣṭhate /[30]
tena yāvadbādhanīyaṃ tāvanmithyeti yujyate // 154 //

142ab = TV 399,14f.
143ab = 20cd.

---

[22] „-lpya-" wegen Undeutlichkeit von derselben Hand gestrichen und deutlich darüber geschrieben.
[23] Vor dem Daṇḍa ein durchgestrichener Doppeldaṇḍa.
[24] „-vaṃ" anscheinend von derselben Hand in „-vaḥ" verbessert.
[25] Der Schreiber hatte anscheinend zuerst einen Doppeldaṇḍa gesetzt.
[26] Von einer anderen Hand „tasyā" in den Anfang der Lücke eingesetzt.
[27] „vai-" undeutlich; der Schreiber hat anscheinend zuerst statt des „v" ein „m" geschrieben.
[28] Unter *eva pariśuddhātma* eine Reihe von Punkten.
[29] Der zweite Strich des Doppeldaṇḍa ist schwächer.
[30] Ursprünglich ein Doppeldaṇḍa; aber der zweite Strich ist gestrichen.

pramāṇavanty adṛṣṭāni kalpyante subahūny api. /
saṃskāracchedahetūnāṃ tattvaṃ naikāntataḥ[82] sthitam. // 142 //
„janmāntarānubhūtaṃ ca na smaryata" iti sthitam /
tatkarmaphalasaṃbandhaṃ pratīti pratijānate; // 143 //
tathā hy anādau saṃsāre karmabhedān smarann api /
anantakṛtakarmatvāt ko vidyāt kasya kiṃ phalam? // 144 //
svāntasyopaplavaḥ svapne smṛtibījasya bodhakaḥ. /
tasya ca jāgrato 'bhāvān (?)[83] nodeti svapnadarśanam. // 145 //
kāmādyupaplave 'py evaṃ kāryādhikyam[2] udāhṛtam. /
agrāhyam eva gṛhṇāti; svayaṃ kalpayati hy ayam[84] (?). // 146 //
doṣakṣatasya manasas tat kāryaṃ .... (?)[85] /
tad adhyārope[86] no gauṇī, tathety adhyavasāyataḥ. // 147 //
khyāti sannihite 'śūnyaṃ[87] sad bhāvāntaraghaṭṭitam[88]; (?) /
prabhāsatām asattā tu, no śūnyaṃ tad anātmakam. // 148 //
(?)[89] /
// 149 //
evaṃ nirvacanīyā ca nāvidyā[2] parihāsyate[2] /
avidyātvaṃ, yato 'nyasya sānyarūpaṃ prakāśayet[90]. // 150 //
/
// 151 //
(?)[91] /
// 152 //
/
// 153 //
bādhya(?)jñānasya mithyātvaṃ nānyathā vyavatiṣṭhate. /
tena yāvad bādhanīyaṃ, tāvan mithyeti yujyate; // 154 //

---

[82] Fr: *saṃskārabodhahetūnāṃ tattvaṃ caikāntataḥ.*
[83] Unsicher; K: *tadabhāvāj jāgrato 'pi.*
[84] Nach K; od. vielleicht tv ayam?
[85] K: *kalpyate tadā;* vielleicht *tathā* statt *tadā*?
[86] K: *adhyāso 'pi.*
[87] Aber auch *śūnyaṃ* wäre möglich.
[88] Od. vielleicht *tadbhāvāntaraghaṭṭitam*?
[89] K: *na saṃvidānuguṇyāya brūmo yad avabhāsate / kiṃ tu tan nāsti tad asatkhyātāv eva nirākṛtam //*
[90] K: *sānyarūpaprakāśikā.*
[91] K: *tasyānyathāmatis seyaṃ tadabhāve na vai matiḥ /*
khābjādāv iva kābhrāntiḥ kāvidyā yatra no matā //
svarūpeṇa prabhidyeta nāvidyā vidyayā yataḥ /
atattvena grahas tatra vidyāvidyeti varṇyate //
evaṃ ca pratiṣiddhātmakhyātir yā pratipakṣitā /
pravivicyeta hi phalam ante rūpyasya bādhanam //

bhrāntijñeye ca bāhyatvaṃ bādhakairna nirasyate /[30]
na gamyate'ntarvartitvaṃ nānirvācyatayā matiḥ // 155 //
kintu taddeśakālatvaṃ gamyate bāhyavastunaḥ /[30]
tasmānna bāhyavastutve mṛṣā bodhānna bodhanāt // 156 //

(XVII) prasaktapratiṣedhātmā bādho khyāto na yujyate /
sādhayantyanyathā khyātiṃ bādha eva ca na sphuṭaḥ // 157 //
prasajjitā hi nākhyatirasmatpakṣe tu yujyate /
na cāgrahaniṣedhoyaṃ sarvajñānaprasaṅgataḥ // 158 //
vivekadhīniṣedhoyaṃ na pratītyā nu gamyate /
+ na krame yaugapadye vā vivekamatirīdṛśī // 159 //
avivekagrahaḥ syāccet satyaṃ na tu viviktayoḥ /
agrahe prāptyabhāvena prāpte pūrvaṃ tu yujyate // 160 //
[31]syātsarvaivaṃvidhā vā sā pāścātkarmaṇi dharmadhīḥ /
dvayorabhāvātsvapne ca viveko gamyate tayoḥ // 161 //
smṛtitve nāviviktaṃ cet tathā bādhā vihanyate /
[31] syātsarvaivaṃvidhā bādhā paścātkarmaṇi dharmadhīḥ // 162 //
taduktaṃ bādhaka[31a]jñānāt vā ye cāyuktiriyaṃ[32] bhavet[33]
arthenyathāpi satyeṣa dhiyā kālaḥ pratīyate /[34] 163
ātmakhyātau sarvamevāntarāhuśśūnyakhyātau śūnyameveti kecit /

akhyātau no tatvamithyāvibhāga .... [35] deṣāṃ
vibhramāṇāṃ vivekaḥ // 164 //
ityācāryamaṇḍanasya kṛtau
vibhramavivekaḥ
samāptaḥ //

159cd = BS III, 143cd.

---

[31] Die Zeile ist über der ersten Silbe durch ein einer römischen Eins ähnliches Zeichen gekennzeichnet.

[31] Oder „-*kaṃjñā*-"?

[32] Unter „*vā ye cāyuktiri*-" eine Reihe von Punkten.

[33] Am Zeilenschluß kein Daṇḍa!

[34] Am Zeilenschluß nur ein Daṇḍa!

[35] Zwischen „-*bhāga*-" und „-*deṣāṃ*" scheint im MS eine Lücke zu sein. Sie ist jedoch (offensichtlich von K) durch die Silben „-*stasmā*-" ausgefüllt worden.

bhrāntijñeye ca bāhyatvaṃ bādhakair na nirasyate, /
na gamyate 'ntarvartitvaṃ, nānirvācyatayā matiḥ; // 155 //
kiṃ tv ataddeśakālatvaṃ[2] gamyate bāhyavastunaḥ. /
tasmān na bāhyavastutvaṃ[92] mṛṣā, bodhān, na bādhanāt[2].
// 156 //
prasaktapratiṣedhātmā bodho[93] 'khyātau[2] na yujyate, /
sādhayaty anyathā khyātiṃ bādha eva ca naḥ sphuṭam; // 157 //
prasañjikā hi nākhyātir; asmatpakṣe tu yujyate. /
na cāgrahaniṣedho 'yaṃ, sarvajñānaprasaṅgataḥ. // 158 //
vivekadhīr niṣedho 'yaṃ; na pratītyānugamyate;[94] /
na krame yaugapadye vā vivekamatir īdṛśī. // 159 //
avivekagrahe syāc cet, satyaṃ; na tu viviktayoḥ /
agrahe, prāptyabhāvena; prāpteḥ[95]) pūrvaṃ tu yujyate. // 160 //
[96]
dvayor abhāvāt svapne ca viveko gamyate kayoḥ[97]? // 161 //
smṛtatvenāvivikte[2] cet, tathā bādhā vihanyate.[98] /
syāt sarvaivaṃvidhā bādhā paścāt dharmiṇi dharmadhīḥ. // 162 //
tad yuktaṃ[99] bādhakajñānād vācoyuktir[2] iyaṃ bhavet — /
arthe 'nyathāpi saty eṣa dhiyākāraḥ pratīyate. [100] // 163 //
ātmakhyātau sarvam evāntar āhuḥ, śūnyakhyātau śūnyam eveti
kecid, /
akhyātau no tattvamithyāvibhāgaḥ; tasmād[2] eṣāṃ
vibhramāṇāṃ vivekaḥ. // 164 //

---

[92] K: *bāhyāvastutvaṃ*.

[93] Nach BS III, 139; natürlich wäre auch *bādho* nicht unmöglich.

[94] Oder vielleicht: „*vivekadhīr niṣedho 'yaṃ na pratītyanugāminaḥ;*"? K: *na pratītyā tu gamyate*.

[95] Auch *prāpte* oder *prāptau* erscheint möglich.

[96] Die Zeile kehrt in 162cd wieder, wo sie durch BS 144, 5f. gesichert ist. In 161ab ist sie daher wahrscheinlich zu streichen. Als Ersatz dafür darf man vielleicht wegen der Verwirrung der Schlußdaṇḍas und der zahlreichen Lücken mit einem Zeilenausfall auf Blatt XVI rechnen.

[97] Fr: *na viveko gamyate tayoḥ*.

[98] Oder vielleicht: „*smṛtatvenāviviktaṃ cet tathā bādhād vivicyate,*"?

[99] Auch *yuktā* oder *uktā* erscheinen möglich.

[100] Nach K; Fr: *arthe 'nyatrāpi saty eṣa deśaḥ kālaḥ pratīyate.* Oder vielleicht: *arthe 'nyatrāpi saty etaddeśakālaḥ pratīyate*, oder: *artho 'nyatrāpi sann etaddeśakālaḥ pratīyate*?

Versindex

Übersetzung

Da die Philosophen hinsichtlich des Irrtums verschiedene Meinungen haben — Selbsterscheinen, Erscheinen von Nichtseiendem, Nichterscheinen und Andererscheinen —, wollen wir ihm eine Untersuchung widmen. 1

Einige meinen: Nichtseiendes erscheint nicht, (wie z. B.) eine Himmelsblume. Ein ⟨der Erkenntnis genau entsprechender⟩ Gegenstand ist nicht vorhanden. Infolgedessen erscheint die die Form jenes (Gegenstandes) tragende Erkenntnis. 2

Auch soll man nur soviel aufgeben, als unhaltbar ist. Das Aufgeben der Form des Gewußten (in der Erkenntnis) ist aber für die Irrtümlichkeit nicht erforderlich. 3

Auch vertreten die Kenner der Logik den Standpunkt, daß man nicht das Ganze aufheben dürfe, wenn die aufhebende (Erkenntnis etc.) sich durch die Aufhebung eines Teiles erfüllen läßt. 4

Ein Anderer (meint): „Der außen erscheinende (Gegenstand) kann nicht innen festgehalten werden. Da ist es doch besser, daß er gar nicht ist; denn dies wird der Irrtümlichkeit (jener Erkenntnis) gerecht. (Eine Erkenntnis) ist nämlich nicht dadurch Irrtum, daß (ihr Objekt) innen ist, sondern dadurch, daß es gar nicht ist." Er lehrt also, statt anzunehmen, (das Irrtumsobjekt sei) innen, daß es gar nicht sei. 5—6

(Lesart *artho* .... *acīklpan:*) „Der außen erscheinende Gegenstand ..... sondern dadurch, daß es gar nicht ist. (Andere) haben deshalb, statt anzunehmen, . . . , gelehrt, daß es gar nicht sei."

(Die Behauptung), es müsse etwas innen Befindliches als außen (befindlich) erscheinen, weil sonst die Irrtümlichkeit (jener Erkenntnis) nicht möglich sei, (ist) ⟨nicht⟩ (haltbar); denn da die (Irrtümlichkeit) gerade dadurch möglich ist, daß (das Irrtumsobjekt) nichtseiend ist, ist jenes (Andersnichtmöglichsein) nicht bewiesen. 7

(Ohne Ergänzung von *na:*) „(Gegner:) ‚Im Irrtum erscheint etwas innen Befindliches außen, weil .... nicht möglich ist.' — (Antwort:) Wenn die Irrtümlichkeit ....."

Überdies müßte man, auch wenn (das Irrtumsobjekt) innen wäre, zugeben, daß es so, wie es erscheint, nicht ist; denn wäre es außen, so könnte es sich nicht um Irrtum handeln. 8

9 Da es hinsichtlich des Nichterfassens keinen Unterschied gibt, müßte auch im Tiefschlaf Irrtum (auftreten); denn Nichterfassen liegt auch dort vor, und verschiedene Arten von Nichterfassen gibt es nicht.

10 Daß Nichtseiendes erscheint, ist hierbei eben deshalb nicht zu beanstanden, weil es sich um Irrtum handelt; zu beanstanden wäre dies (lediglich) im Falle einer richtigen Erkenntnis.

11 Ein Anderserfassen ist nicht möglich bei einem substratlosen Irrtum. Ein solcher substratloser Irrtum liegt aber ohne Zweifel beim Traum vor.

12 (Einwand:) „Auch dort wird Nichtgegenwärtiges als gegen-
\+ wärtig erfaßt.“ — (Antwort:) Was nichtgegenwärtig ist, ist nichtseiend; es unterscheidet sich nicht von einer Himmelsblume.

(Wenn man *khapuṣpāt* im Sinne von *khapuṣpasya asattvāt* interpretieren darf, so könnte man auch übersetzen:) „Das Nichtsein des Nichtgegenwärtigen unterscheidet sich nicht von (dem) einer Ätherblume.“

13 Auch deshalb, weil (im Traum) völlig unbekannte, einander widersprechende (Dinge) gesehen werden, wird (dort) nicht Nichtgegenwärtiges als gegenwärtig erfaßt.

14 (Einwand:) „Wie ist bei einem einer Himmelsblume gleichen (Nichtseienden) ein (sinnlich-unmittelbares) Erscheinen möglich, da (ein solches) doch nur ohne konkrete Gestalt erscheinen könnte?“ — (Antwort): Auch das (Nichtseiende) kann dadurch, daß es in konkreter Gestalt erscheint, zum Anlaß für ein Handeln werden.

15 Aber auch wenn man jene Theorie (des Andersertassens) annimmt, wird das Erscheinen von Nichtseiendem nicht vermieden: erscheint nicht das Verknüpftsein mit einer anderen Form, obwohl es nichtseiend ist?

16 Infolgedessen besteht der (Irrtum) darin, daß ein Nichtseiendes in konkreter Gestalt erscheint, weil diese Annahme unvermeidlich ist; und weil dies die einfachste Theorie ist.

17—19 Es läßt sich (nämlich) feststellen, daß bei den gegnerischen Theorien reichlich viele (zusätzliche Momente) postuliert werden müssen: der Eindruck einer früheren wahren Erkenntnis, sein Erwachen nebst einer Ursache dafür, die Unterschlagung des (Bewußtseins) „ich erinnere mich“ nebst einer Ursache dafür; bei einem Irrtum von jemand, dem die Sinne zur Verfügung stehen, (außerdem noch) ein Gestörtsein des psychischen Organes und der Sinnesorgane; das Innenbefindlichsein; sowie in vielen Fällen das Weiterbestehen von Eindrücken trotz (des Vorhandenseins) auslöschender (Faktoren), wie z. B. heftige Leidenschaft, Tod, Ohnmacht, Kummer oder Krankheit.

20 Und weil eine Erinnerung nicht möglich ist an etwas, das durch den Tod, der alle Eindrücke auslöscht, (von der Gegenwart) getrennt ist, hat (auch Śabarasvāmin) festgestellt: „An etwas, das in einer anderen Existenz erlebt wurde, erinnert man sich nicht“.

(Lesart *'smṛtau:*) „Und im Sinne der Tatsache, daß eine Erinnerung an etwas, ...“

(Lesart *smṛtau:*) „Und dagegen, daß man sich an etwas, das durch den Tod, der ja alle Eindrücke auslöscht, (von der Gegenwart) getrennt ist, erinnern könne, spricht ja auch die Feststellung (Śabarasvāmins): ‚An etwas .....‘.“

21 (?)

22—23 (Bloß) von einem schwachen Eindruck unterstützt, oder, wenn eine Auslöschung stattgefunden hat, (sogar) ohne ihn, bringt das psychische Organ (im Schlaf), obwohl es durch eine Störung beeinträchtigt ist und ihm Konzentration usw. fehlen, (jene) Wirkung (sc. den Traum) hervor, im Wachen dagegen, wenn es, weil von keiner Störung beeinträchtigt, in normaler Verfassung und mit Konzentration usw. ausgerüstet ist, bringt es sie nicht hervor — fürwahr! Du bist der größte Logiker!

24 Es liegt eine Beeinträchtigung vor durch eine Störung, die gerade darin besteht, daß die Kraft zur (Erzeugung der Wirkung) verloren gegangen ist, und die Wirkung übersteigt (das normale Maß) — fürwahr! Du kennst dich in der Logik aus!

25 (Wäre der Irrtum) eine Übertragung, so wäre er eine metaphorische (Vorstellung), wie bezüglich des Vāhīka die Vorstellung eines Rindviehs. Dies würde aber dem tatsächlichen Bewußtsein nicht entsprechen in Fällen, wo man sich der Verschiedenheit nicht bewußt ist.

26 Auch (die Theorie des) Nichterfassen(s) entspricht dem tatsächlichen Bewußtsein nicht, weil die Erkenntnis in der Form der grammatischen Gleichordnung — „dies ist Silber“ — auftritt.

27 Es ist also (nur) die Feststellung berechtigt: „Dies ist bloß ein Irrtum“. Ein Objekt, das dem Bewußtsein entspräche, ist bei ihm nicht möglich.

28 Aus eben diesem Grunde halten die Brahmankenner die Unbestimmbarkeit für das Beste; andernfalls würde der Nichtwissenscharakter des Nichtwissens verloren gehen.

29 Wäre es seiend, so wäre es nicht falsch; wäre es leer, so wäre sein Erscheinen nicht denkbar. Infolgedessen behaupten sie, das Nichtwissen sei nicht bestimmbar als seiend oder nichtseiend.

30 Nach einem Wirklichen, sei es außen oder innen, darf man bei ihm nicht suchen; denn es würde (sein Wesen) verlieren, was auch immer dieses wirkliche Objekt wäre.

31 Und es heißt, daß diese Vielfalt von Namen und Gestalten bloß Nichtwissen sei. Bestünde aber (das Nichtwissen darin), daß etwas anders erfaßt wird, so wäre die Leugnung der Vielheit nicht möglich.

32ab Wäre (das Nichtwissen) Nichterfassen, so dürfte bloß das Leere sein; woher kommt dann die Vielfalt?

32c—33b Die richtige Lehre ist, daß der vielfaltlose (Ātman) in vielfältiger Gestalt erscheint. Wäre (das Nichtwissen) Undeutlicherfassen, so könnte höchstens er selbst nicht deutlich erscheinen.

33cd Wäre aber das Substrat der Übertragung nichtseiend, so wäre auch seine Allförmigkeit unmöglich gemacht (??).

34 Und wäre der Geist selbst vielgestaltig, so wäre, eben weil die Vielfalt zu seinem Wesen gehörte, keine Erlösung möglich, oder er wäre vergänglich.

35 In Fällen wie z. B. einer Gandharvenstadt (= Fata Morgana), wo ein Irrtum, der mehrere Formen enthält, vorliegt, erscheinen offensichtlich in Einer Erkenntnis (mehrere) unwirkliche Formen.

36 Weder hat der Geist eine wirkliche (gegenständliche) Form, noch sind Übertragung oder Undeutlicherfassen möglich; infolgedessen sind die Brahmankenner der Ansicht, daß die Irrtümer Scheinentfaltungen sind.

37 Da Nichtseiendes nicht erscheinen kann, und wegen des Widerspruches mit dem tatsächlichen Bewußtsein, lehrt ein anderer, der sich für besonders gescheit hält, Irrtum sei Nichtrichtigerfassen.

38 „Nichts“ und „erscheint“ — das widerspricht sich offenkundig. Soll es aber als gestalthaft-wirklich erscheinen, so ist es nicht nichtseiend, da dies eben jenem Bewußtsein widerspricht.

39 Aus dem gleichen Grunde ist es auch unmöglich, daß etwas anders erscheint. (Denn) daß eines erscheint, ein anderes aber das erfaßte Objekt ist, das ist völlig ungereimt.

40 (Etwas) ist nicht schon dadurch, daß es Ursache (der Erkenntnis) ist, (ihr) Objekt; (denn) da dies auch auf das Sinnesorgan zutrifft, ist durch das bloße Ursachesein das Objekt nicht eindeutig bestimmt.

41 Brächte die Erkenntnis etwas anderes zur Erscheinung als die Form (ihres) Objektes, dann wäre sie in Wirklichkeit objektlos,

da es sein charakteristisches Merkmal verloren hätte (d. h. seiner Definition nicht entsprechen würde).

Wäre aber die Erkenntnis von dieser Art, dann würde sich aus ihr nicht die Gewißheit über das wahre Wesen des Dinges ergeben, selbst wenn sie abhängig wäre; (denn) hätte sie kein erkanntes Objekt, so würde sie kein Wissen bewirken. 42

(?) 43

Und (man kann) nicht (behaupten), es gebe bei unserer Theorie keine Gewißheit, (daß es sich um) ein gegenwärtiges (Ding handelt), weil die Gefahr bestehe, daß (in Wirklichkeit) eine Erinnerung vorliegt; denn das Nichterfassen der Verschiedenheit ist nicht möglich, wenn die (Erkenntnis)ursachen gegeben sind. 44 +

(Lesart *dhetvabhāve:*) „denn das Nichterfassen der Verschiedenheit ist nicht möglich, wenn keine Ursache (dafür) gegeben ist.“

Es tritt nämlich nur dann auf, wenn eine Störung der (Erkenntnis)ursachen vorliegt. Liegt diese nicht vor, so tritt deutliches Erfassen ein. Und daß eine (Störung der Erkenntnisursachen) nicht vorliegt, läßt sich daraus ermitteln, daß man sie trotz eifrigen Bemühens nicht feststellen kann. 45

Ein ähnlicher (Gegenstand), das Unsichtbare oder starkes Bekümmertsein (um eine Sache) wecken den Samen der Erinnerung. Dadurch, daß das Bewußtsein „ich erinnere mich“ unterschlagen wird (?), entstehen durchweg Wahrnehmungsirrtümer. 46

(Lesart *sadṛśādṛṣṭacintābhyaḥ ..... bodhataḥ:*) „Dadurch, daß durch einen ähnlichen (Gegenstand), das Unsichtbare oder starkes Bekümmertsein (um eine Sache) der Samen einer Erinnerung geweckt wird, das Bewußtsein ‚ich erinnere mich‘ aber unterschlagen wird (?), entstehen durchweg Wahrnehmungsirrtümer.“

Wäre (das Erkannte) absolut seiend, worin könnte dann der Irrtum bestehen? Wäre es nichtseiend, was könnte dann erscheinen? — Der alt(ehrwürdige Lehrer) hat (infolgedessen) das Anderserfassen vertreten, da es beidem gerecht wird. 47

Wo nichts erscheint, da gibt es keinen Irrtum, wie z. B. im Tiefschlaf. Die Finsternis ist der Schatten der Erde, (also) ein Ding, wie man es wahrnimmt. 48

(Gegner:) „Wir meinen, Irrtum sei das nicht richtige Erscheinen von einem oder zwei (Dingen).“ — (Maṇḍana:) Worin besteht diese Nichtrichtigkeit? — (Gegner:) „In der Undeutlichkeit der Erkenntnis oder darin, daß nicht alle Aspekte erfaßt 49—50

werden, sondern nur irgendeiner. Daß aber ein Ding, dem eine bestimmte Form nicht zukommt, in dieser (Form) erscheine, das lehnen wir ab."

51 (Maṇḍana:) Bei einem in der Ferne befindlichen (oder) einem (besonders) feinen (Gegenstande) kommt es vor, daß man ihn nur undeutlich wahrnimmt oder nur das Allgemeine an ihm erfaßt, und trotzdem läßt sich kein Irrtum feststellen.

52 Auch (müßt ihr eure Ansicht, Irrtum liege dann vor, wenn nicht alle Aspekte der Sache erfaßt werden, deshalb aufgeben, weil) keine Erkenntnis ihren Gegenstand vollständig erfaßt; andernfalls aber (d. h. wenn ihr doch an eurer Ansicht festhalten wollt) ergäbe sich die Irrtümlichkeit aller Erkenntnisse.

53a—54b Infolgedessen ist die Traumerkenntnis nicht falsch, weil die Nichtgegenwärtigkeit nicht erfaßt wird, sondern weil Gegenwärtigkeit erkannt wird. Desgleichen ist die Silbererkenntnis falsch, weil Einheit zugeschrieben wird, und nicht, weil dabei (d. h. entweder: in dieser Erkenntnis, oder: bei Perlmuschel und Silber) die Verschiedenheit nicht erfaßt wird.

54c—55b Bei einem irrtümlichen Wiedererkennen ist es nicht so, daß der Erinnerungscharakter nicht erfaßt würde. Und dadurch, daß eines unterschieden ist, ist auch das andere unterschieden.

55c–56b Und ein Wahrnehmungsirrtum müßte auf der Nichtunterscheidung von einem Wahrgenommenen beruhen; auf Grund der Nichtunterscheidung von einem Erinnerten dagegen müßte ein als Erinnerung auftretender Irrtum entstehen.

56c–57b (?)

57c–58b Bestimmtes Handeln ist nicht möglich, wenn nicht das Anderserfassen akzeptiert wird; (denn) zwischen Wahrgenommenem und Nichtwahrgenommenem besteht kein Unterschied, wenn nicht das Begehrte erfaßt wird.

58c–59b (Gegner:) „Aber es gibt doch gar keine Erkenntnis, die ihren Gegenstand verfälscht, da dies dem tatsächlichen Bewußtsein widerspräche, und man dann (keiner Erkenntnis mehr) trauen könnte. Die Silbererkenntnis ist eine Erinnerung an Silber."

59c–60b (Antwort:) Dem ist nicht so; denn dann wäre die auf das Perlmuschelstück gerichtete Handlung nicht möglich. (Meint der Gegner:) „Die Handlung ist doch auf das Silber gerichtet!", so ist das nicht (richtig), denn dieses ist nicht gegenwärtig.

60c–61b Wenn (der Gegner meint:) „Da man sich seines Nichtgegenwärtigseins nicht bewußt wird, (kann die Handlung doch auf das Silber gerichtet sein)", (so ist zu fragen:) Woher ergibt sich dann

die Bestimmtheit der Handlung? Daß sich die Handlung ausgerechnet auf die (Perlmuschel) richtet, das kann nur durch (das irrtümlich erkannte) Gegenwärtigsein des (Silbers an ihr) bedingt sein.

Wenn (der Gegner meint:) „Da bei anderen Dingen die Ver- 61c–62d
schiedenheit (von Silber) erfaßt wird, ergibt sich auf Grund des Nichterfassens der Verschiedenheit (der Perlmuschel von Silber) ein derartig bestimmtes Handeln; das Nichterfassen der Verschiedenheit (der Perlmuschel von Silber) beruht auf der Ähnlichkeit (beider)", so müßte sich die Handlung auch auf nicht wahrgenommene (Gegenstände) — z. B. einen Erdklumpen — richten, da auch sie nicht (von Silber) unterschieden werden.

Wenn (der Gegner meint:) „Weil (diese nichtwahrgenommenen 63
Gegenstände) nicht als (Silber) erkannt werden, (richtet sich die Handlung nicht auf sie)", so (ist dazu zu sagen, daß) dies auch bei der Perlmuschel nicht der Fall ist. Ist es aber doch der Fall, wieso leugnet ihr dann, daß es eine Erkenntnis gibt, die ihren Gegenstand verfälscht?

(Meint der Gegner:) „Eben weil (jene Gegenstände) gar nicht 64
wahrgenommen sind, (richtet sich) die Handlung nicht (auf sie)", so gilt dies auch für das Perlmuschelstück; denn die Form, in welcher es wahrgenommen wird, ruft kein Handeln hervor.

Wenn (der Gegner meint:) „Weil das Wahrgenommene und 65–67
das Erinnerte nicht unterschieden werden, (ergibt sich ein bestimmtes Handeln)", so wäre hierbei folgendes zu untersuchen: Bewirkt die Silbererkenntnis (d. h. die Erinnerung an Silber) ein auf das Wahrgenommene gerichtetes Handeln deshalb, weil die Identität (von Wahrgenommenem und Erinnertem) erkannt wird, oder weil (ihre) Nichtidentität nicht erkannt wird? Im ersteren Falle würde die Erkenntnis ihren Gegenstand verfälschen, im letzteren Falle bestände kein Unterschied zwischen Wahrgenommenem und Nichtwahrgenommenem; (denn) Kontakt mit dem Sinnesorgan oder Wahrnehmung sind (für das Nichterfassen) von keiner Bedeutung. Für eine (positive) Übertragung dagegen sind sie von Bedeutung: denn etwas nicht Wahrgenommenes oder nicht (mit dem Auge) in Kontakt Stehendes kann nicht Substrat einer Täuschung des Auges werden.

Ferner: Wenn man annimmt, daß die Ergebnisse von Er- 68
innerung und „frischer" Erkenntnis verschieden seien, so sind +
(damit auch) ihre Gegenstände unterschieden. Worauf kann dann das Nichtunterscheiden noch beruhen?

Gegenüber der Erinnerung enthält der Begriff „*pramāṇam*“ die Neuigkeit des Erkenntnisinhaltes (im Sinne der zweiten Definition Dharmakīrtis: *ajñātārthaprakāśo vā*, vgl. Komm. zu Vers 93c–95b; vgl. auch Studie, § 62). Sonst wird oft der Terminus „*anubhavaḥ*“ in diesem Sinne gebraucht.

69 Oder aber, wenn die Erinnerung ihren Gegenstand nicht von anderem unterscheidet, so müßte bei der Wahrnehmung der allgemeinen Bestimmungen (eines Dinges) und der Erinnerung an ein anderes immer Irrtum entstehen.

70 Wenn (der Gegner meint:) „Dem ist nicht so, weil man (in manchen Fällen) das unterscheidende Bewußtsein ‚ich erinnere mich‘ hat“, so ist auch das nicht haltbar; denn wenn das Ergebnis sich nicht unterscheidet, woher soll man dann wissen, daß die Erkenntnis, die doch nur aus dem Ergebnis erschlossen wird, sich unterscheidet?

71 Auch sagt man, daß die Erkenntnis „ich erinnere mich“ von der Erinnerung (selbst) verschieden sei; aber ohne ein von dem Ergebnis einer „frischen“ Erkenntnis verschiedenes Ergebnis würde sie gar nicht zustande kommen können.

72 (Meint der Gegner:) „Auf Grund einer Störung des psychischen Organes unterscheidet die Erinnerung ihren Gegenstand nicht,“ wieso tritt dann z. B. im Falle der Timira-Krankheit ein irrtümliches Erscheinen von Haaren auf, obwohl das psychische Organ nicht gestört ist?

73 (Es geht aber) nicht (an, zu behaupten,) daß auch dort das psychische Organ gestört sei, da andere Gegenstände unterschieden werden, und es zu weit geht, bloß auf Grund jener (irrtümlichen) Erkenntnis eine Störung anzunehmen.

74 Auch sagt man z. B.: „Ich sehe auf Grund einer Störung des
\+ Sinnesorganes (den Schein einer) Lampe als buntfarbig“, und ist
sich dabei des Unterschiedes durchaus bewußt.

(Lesart *candrādirūpān:*) „... (den Schein einer) Lampe in der Form eines Pfauenauges ...“ *(candra- = candraka-)*.

(Lesart des MS:) „... eine Lampe in der Form eines Sonnenschirmes ...“; ein derartiger Irrtum ist mir nicht geläufig.

75 Für den, der behauptet, eine Störung bewirke (nur) Nichterfassen, ist die Tatsache, daß sich auf Grund bestimmter Störungen der Sinnesorgane bestimmte Irrtümer beobachten lassen, nicht erklärbar.

76 Auch beruht nicht jeder Irrtum notwendig auf einer Ähnlichkeit; denn es kommt vor, daß man etwas Weißes irrtümlich als gelb oder etwas Süßes irrtümlich als bitter erfaßt.

Auch wird (hierbei) nicht die innen (befindliche) Galle erkannt; sonst müßte dies auch dann der Fall sein, wenn (das Sinnesorgan) nicht wirksam ist; außerdem ist eine Erkenntnis von allzu Nahem unmöglich, wie von dem Kollyrium usw. 77

Auch irrtümliche Erkenntnisse wie die von zwei Monden entstehen nicht auf Grund des Nichtunterscheidens der Verschiedenheit der Tätigkeiten des Sinnesorganes oder der daraus entstehenden Erkenntnisse; denn diese beiden sind weder wahrnehmbar, noch kann man sich an sie erinnern. 78

Und wenn die Erkenntnis (ein Ding) anders zum Objekt hat, so bedeutet das nicht, daß sie überhaupt kein Objekt hätte; denn die Augenerkenntnis hat das Auge auch in einer anderen Form nicht zum Objekt. 79

(Daß die Perlmuschel) Objekt (der Silbererkenntnis) ist, 80a–81b
würde bedeuten, daß sie möglicher Gegenstand des von ihr hervor- +
gerufenen Handelns ist. Denn es ist gezeigt worden, daß es auch +
in anderen Fällen nichts anderes bedeutet. Und in der Tat richtet
ja (der Irrende) sein Handeln auf das Perlmuschelstück, falls er
Silber begehrt.

(*-yukta*¯ im Sinne von *-prayukta-*, vgl. Pañc 47, 8 [s. Parallelstellen]; man könnte aber auch verstehen:) „.... eines ihr entsprechenden Handelns ....“.

Worauf Maṇḍana hier verweist, vermag ich nicht zu sagen. Der Gedanke findet sich auch in der BS, doch scheint mir die Annahme, Maṇḍana beziehe sich hier auf die BS, angesichts der vielen Anzeichen für einen späteren Ansatz dieses Werkes (vgl. Studie, Anm. 152) unhaltbar.

Und das (Perlmuschelstück) erscheint doch irgendwie, und es ist nicht so, daß es überhaupt nicht erschiene. Infolgedessen ist es nicht der Fall, daß die (Erkenntnis) gar kein Wissen bewirkte. 81c–82a

Wenn aber (gesagt wurde:) „Die Maßgeblichkeit beruht auf dem Nichtabweichen von der Form des (Gegenstandes); denn andernfalls würde sich ihre Unabhängigkeit ergeben, und das wäre schlimm (?)“, (so ist dazu zu sagen:) Wieso ist das schlimm für uns, die wir die Maßgeblichkeit aus sich vertreten? 82b–83b

(Ohne Korrektur mit Ausschluß von *trapākaram:*) „Wenn aber (gesagt wurde:) ‚(Es muß) das Nichtabweichen von der Form des (Gegenstandes gefordert werden); denn andernfalls wäre die maßgebliche Erkenntnis unabhängig‘, ...“

Auch ein anderer hat angenommen, die Erkenntnis sei maßgeblich auf Grund ihres Nichtabweichens. Obwohl er den Grundsatz der Mīmāṃsakas kennt, daß (die Erkenntnis) lediglich auf 83c–84d

Grund des (von ihr bewirkten) Wissens maßgeblich ist, ersetzt er ihn, weil er nichts davon versteht, durch (die Annahme, die Maßgeblichkeit hänge von dem) Nichtabweichen (ab).

85 Soll (die Erkenntnis) von dem Gegenstand nicht abweichen, so kann dies nicht erkannt werden, ohne daß dieser vorher erkannt wird. Aber dessen Erkenntnis soll sich doch erst aus dem Nichtabweichen der Erkenntnis ergeben! Also ist (eure Theorie) ungereimt.

86 Auch müßte das Nichtabweichen der Erkenntnis des (Nichtabweichens) gleichfalls beachtet werden; denn andernfalls, (d. h.) durch eine Erkenntnis, deren Nichtabweichen nicht erwiesen wäre, könnte das (Nichtabweichen der Erkenntnis des Gegenstandes) nicht nachgewiesen werden ...

87–88 Überdies: Auch das Nichtabweichen wird durch die Erkenntnis als solche mitgeteilt, da (andernfalls) bei verkehrtem Erfassen das Gegenteil davon der Fall sein müßte. Wenn dem aber so ist, so wäre es doch das Einfachste, (anzunehmen), daß sie (sc. die Erkenntnis als solche) unmittelbar das Wissen von dem Gegenstand bewirkt! Was braucht man da das Nichtabweichen, von dem man doch nur kraft ihrer weiß?

89 Wenn (der Gegner meint:) „Die Unmaßgeblichkeit muß ausgeschlossen werden durch das Nichtfeststellen eines Abweichens; denn wenn eine Erkenntnis mit dem Fehler des Abweichens behaftet ist, ist sie nicht maßgeblich",

90 so ist das falsch. Wessen Maßgeblichkeit auf dem Nichtabweichen beruht, für das ist Abweichen ein Fehler, wie z. B. für das Merkmal (bei der Schlußfolgerung); aber (z. B.) nicht für das Sinnesorgan, und so (wie beim Sinnesorgan) verhält es sich auch bei der (Erkenntnis).

91 Was, um brauchbar zu werden, die Kenntnis einer festen Verbindung voraussetzt, das wird, wenn es mit dem Fehler des Abweichens behaftet ist, Ursache von Zweifel.

92a–93b Was aber durch sein bloßes Dasein Wissen bewirkt, für das ist Abweichen kein Fehler. Die Erkenntnis aber bewirkt das Bewußtsein des Gegenstandes durch ihr bloßes Dasein, wie z. B. auch das Sinnesorgan. Was sich beim Merkmal aus dem Nichtabweichen ergibt, das ergibt sich bei ihr aus dem bloßen Wesen.

93c–94b Auch werden Nichtabweichen und Abweichen nicht unter der Voraussetzung einer (unabhängig von ihnen) gegebenen Fähigkeit der Erkenntnis, (das Bewußtsein des Gegenstandes zu bewirken), Ursache für die Maßgeblichkeit und deren Nichtsein.

Denn wir haben gesagt, daß sich auch das Nichtabweichen aus der Erkenntnis als solcher ergibt. Und das Abweichen ergibt sich aus der aufhebenden Erkenntnis. Infolgedessen hängen beide + von der Fähigkeit der (Erkenntnis) ab. 94c–95b

Ich fasse *-yuktatā* im Sinne von *-prayuktatā* (vgl. Fußnote zur Übersetzung von Vers 80ab).

Ist die Fähigkeit der Erkenntnis nicht gegeben, wie kann dann das Abweichen (sie) beeinträchtigen, da ja auch dieses dann nicht gegeben ist? Ist sie aber gegeben, (so wäre nicht einzusehen,) + wie (das Abweichen) etwas, dessen Fähigkeit gegeben ist, unfähig machen könnte. 95c–96b

(Lesart *siddho 'pi:*) „Ist es (das Abweichen) aber gegeben, (so wäre nicht einzusehen,) wie es (die Erkenntnis), deren Fähigkeit (ja dann gleichfalls) gegeben sein müßte, unfähig machen könnte."

(Gegner:) „Aber wenn das Abweichen durch eine aufhebende Erkenntnis bestätigt wird, dann wird die der Erkenntnis als solcher (zukommende) Maßgeblichkeit eben dadurch zerstört. (Denn) wie der Gegenstand auf Grund der (ersten) Erkenntnis als solcher als so beschaffen bestimmt ist, wird er auf Grund der Erkenntnis des Abweichens als nicht so beschaffen erkannt." 96c–98b

(Maṇḍana:) Das ist richtig; wo eine aufhebende Erkenntnis auftritt, da wird (die einer Erkenntnis als solcher gegebene Maßgeblichkeit) rückgängig gemacht. In anderen Fällen aber wird sie (durch das Abweichen) weder direkt noch indirekt rückgängig gemacht. 98c–99b

Hiermit ist auch jenem Schlusse (der Buddhisten auf die Unmaßgeblichkeit aller Erkenntnisse) der Boden entzogen; (denn) + wie schon im Bhāṣyam gezeigt worden ist, entsteht dem Wachenden keine (solche aufhebende) Erkenntnis. Durch das Wissen um das + Abweichen allein (aber)wird nach unserer Ansicht die Maßgeblichkeit nicht beeinträchtigt. 99c–100d

apahṛtagocaram im Sinne von *apahṛtāvakāśam* (etwa: „hat keine Chance mehr").

(Lesart *vyabhicāri-:*) „Durch das bloße Wissen aber, daß (die Erkenntnis) abweicht (oder: daß es abweichende [Erkenntnisse] gibt), wird ....".

(Gegner:) „Aber was abweicht, dem kann man nicht trauen, wie z. B. der Erkennbarkeit ...." 101

(Maṇḍana:) Auf dreifache Weise wird die Maßgeblichkeit vom Abweichen nicht rückgängig gemacht: 102ab

102c–103b Wir haben bereits gesagt, daß die Maßgeblichkeit nicht auf dem Nichtabweichen beruht, so daß im Falle des Abweichens auf Grund des Fehlens (ihrer) Ursache (ihr) Gegenteil vorläge.

103c–104b Auch Rauch usw. werden nicht als (maßgebliche Erkenntnismittel) bezeichnet, weil sie nicht abweichen, sondern weil sie das Bewußtsein (des zu erschließenden Gegenstandes) bewirken. Das (Nichtabweichen) wird (bloß) als Voraussetzung für dessen Entstehen betrachtet.

104c–105b Denn auch bei Dingen, die nicht abweichen, spricht niemand von „maßgeblichen Erkenntnismitteln", wenn aus irgendeinem Anlaß kein Bewußtsein (des Gegenstandes) entsteht.

105c–106b (Auf der anderen Seite) gilt das Auge, obwohl es abweicht, indem es sowohl bei einem schwarzen Gegenstand als auch bei einem weißen (wirksam) werden kann (?), als maßgebliches Erkenntnismittel, wenn es ein auf einen (bestimmten) Gegenstand festgelegtes Bewußtsein bewirkt.

106c–107b Auch ist noch nirgendwo festgestellt worden, daß das Abweichen direkt die Maßgeblichkeit rückgängig macht. Bei der irrtümlichen Erkenntnis macht die aufhebende Erkenntnis (die Maßgeblichkeit) rückgängig.

107c–108d Erkennbarsein, Aufrechtsein usw. sind keine maßgeblichen Erkenntnismittel, weil (aus ihnen) kein (den Gegenstand) bestimmendes Bewußtsein entsteht; und dies entsteht nicht, weil seine Ursache nicht gegeben ist. Die Sinnesorgane dagegen sind trotz ihres Abweichens maßgebliche Erkenntnismittel, weil ein (solches Bewußtsein) entsteht.

109 Ferner ist es unmöglich, daß auf Grund einer Zweideutigkeit Zweifel entsteht, nachdem der Gegenstand bereits bestimmt worden ist; denn man zweifelt nicht auch dann noch auf Grund des Aufrechtseins, wenn bereits festgestellt worden ist, daß es sich um einen Pfosten handelt.

110ab (?)

110c–111b Auch ergibt sich nicht eben aus dem Bestimmtsein (des Gegenstandes), daß er in Wirklichkeit (?) nicht bestimmt ist;
\+ (denn) „eben weil er so ist, (könnte er auch) nicht so (sein)" — das wäre ein schöner Ausspruch!

(Lesart *iti subhāṣitam:)* „ . . . (denn) ‚eben weil er so ist, könnte er (auch) nicht so sein' — das ist ein schöner Ausspruch!"

111c–112b Auch bestimmt die Erkenntnis das Sosein (des Gegenstandes) durch ihr bloßes Entstehen. Wäre es nicht so, könnte sie auch durch anderes nicht maßgeblich gemacht werden.

Da (somit) Maßgeblichkeit und Unmaßgeblichkeit nicht von 112c–113b
Nichtabweichen und Abweichen abhängen, ist es überflüssig, sie in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen.

Infolgedessen hat auch (der Vṛttikāra), nachdem er (zunächst 113c–114b
im Sinne eines Gegners) wegen des Abweichens der Scheinfeststellungen eine Untersuchung vorgeschlagen hatte, mit den Worten +
„dies ist nicht richtig" usw. dargetan, daß sie (sc. Abweichen und Nichtabweichen) (mit diesem Thema) in keinem Zusammenhang stehen (? ?).

(Lesart *naitad dvitayam asambaddhaṃ . . . . jagau:)* „. . . . vorgeschlagen hatte, diese beiden nicht erwähnt, da sie (mit dem Thema) in keinem Zusammenhang stehen."

Wenn die Ursache nicht ist, ist notwendigerweise auch die 114c–115b
Wirkung nicht. Daher ergibt sich aus der Feststellung des Nichtseins von Störungen in der Ursache (der Erkenntnis) die Gewißheit, daß man (den Gegenstand) so erfaßt hat, (wie er tatsächlich ist).

Da die Ursache einer Entwicklung usw. bedarf, ist die Wirkung 115c–116b
nicht notwendig mit ihr gegeben. Infolgedessen besteht auch dann, wenn die Ursache (der Erkenntnis) frei von Störungen ist, keine Gewißheit, daß eine deutliche Erkenntnis vorliegt.

Das Bewußtsein wird nicht aus seiner — (überdies noch von 116c–117b
ihm) abweichenden — Ursache erschlossen, da es unmittelbar gewiß ist. Dagegen ist der Schluß vom Nichtsein der Ursache (sc. der Störungen) auf das Nichtsein der in der Verfälschung bestehenden Wirkung einwandfrei.

Dadurch, daß sie die normale Wirkung verhindern und eine 117c–118b
abnorme (Wirkung) bewirken, kommt der Störungscharakter der Störungen noch deutlicher zum Ausdruck (als dadurch, daß sie, wie der Gegner annimmt, bloß die normale Wirkung verhindern).

Auch läßt sich eine Steigerung der (normalen) Wirkung (auf 118c–119b
Grund einer Störung) im Falle der Bhasmaka-Krankheit am Verdauungsfeuer beobachten. (Und) ist das psychische Organ von +
Liebesleidenschaft usw. befallen, so (kommt es vor, daß) etwas, was (in Wirklichkeit) Erinnerung ist, (als) Wahrnehmung (auftritt).

(Lesart *dṛṣṭo 'pi:)* „Das Gleiche läßt sich beobachten bei einer Erkenntnis *(cittam* im Sinne der buddhistischen Terminologie), die in einer Erinnerung besteht und von Liebesleidenschaft etc. befallen ist (und dadurch als Wahrnehmung auftritt)."

Da ferner das tatsächliche Bewußtsein ungeteilt und Eines 119c–120b
ist — denn der vor Augen liegende (Gegenstand) (?) und das +

Silber werden in grammatischer Gleichordnung erkannt —, so (überlegt einmal,) wessen Theorie im Widerspruch mit ihm steht!

āmukha- = *abhimuka-* = *purovarti-*.

120c–122b „Leer“ und „erscheint“ — diese beiden (Bestimmungen) widersprechen sich. Soll aber (das Leere) als gestalthaft-wirklich erscheinen, so ist die von ihm ausgesagte Leerheit selbst leer; denn „leer“ bedeutet nach den Erläuterungen der Gegner das Fehlen jeglicher Gestalt und Wirklichkeit. (Also) ist, wenn man annimmt, es habe Gestalt und Wirklichkeit, die Meinung, es sei leer, selbst leer.

122c–123d Wenn (der Gegner) meint, ein Nichtseiendes erscheine als ein Seiendes, so hat er damit das Anderserfassen akzeptiert. Meint er, auch dieses (Seiende) sei leer, so ist das nicht (haltbar); denn Leersein und Seiendsein widersprechen sich.

124ab Infolgedessen besteht hier (im Irrtum) die Leerheit des (Erkannten) nur darin, daß es nicht an diesem Ort und zu dieser Zeit vorhanden ist.

(Lesart *tasya, na:*) „Infolgedessen ist das (im Irrtum Erkannte) lediglich nicht an diesem Ort und zu dieser Zeit vorhanden, aber nicht leer.“
(Lesart *ato 'taddeśakālasya bhānam adyeha:*) „Infolgedessen besteht (beim Irrtum) die Leerheit nur darin, daß etwas, das nicht an diesem Ort und zu dieser Zeit vorhanden ist, jetzt und hier erscheint.“

124c–125b (Gegner:) „Wenn ein Ding so erscheint, wie es ist, dann liegt kein Irrtum vor; erscheint es dagegen so, wie es nicht ist, so läßt sich ein Erscheinen von Leerem nicht umgehen.“

125c–126b Einige sagen: „Es verhält sich folgendermaßen: (Im Irrtum) erscheinen Bestimmungen von Bestimmungsträgern nicht als verschieden; (im übrigen) erscheinen sie so, (wie) sie sind.“

126c–127b Andere meinen, (das im Irrtum Erkannte) sei (insofern, aber auch) **nur** insofern leer, (als das Irrtumsobjekt so erscheint, wie es nicht ist); denn andernfalls sei kein Irrtum möglich; andernfalls stütze sich aber auch die Erkenntnis nicht auf ein reales Ding, und ohne sich auf ein reales Ding zu stützen, sei sie nicht möglich. (??)

127c–128b Die (richtige) Entgegnung auf den (obigen Einwand) aber hat der Verfasser des Vārttikam (d. h. Kumārila) selbst ausgesprochen: „Das Nichtsein ist das andere Ding, sonst nichts, da sich (ein anderes Nichtsein) nicht feststellen läßt.

128c–129b (D. h.:) Richtig, Irrtum liegt — darüber sind wir uns einig — vor, wenn etwas so erscheint, wie es nicht ist, nicht aber, wenn es

in einer Form (erscheint), in der es ist; aber das bedeutet nicht, daß eine leere (Form) erkannt würde.

(Gegner:) „Wieso ist sie aber dann (?) sein Nichtsein? Denn 129c–130b
(wie) sie erscheint, so soll sie ja auch sein!“ — (Antwort:) Ein anderes Ding ist ein Nichtsein, aber nur in einer bestimmten Hinsicht.

(Lesart *syāt:*) „(Gegner:) ‚Wieso ist sie aber dann **ein** Nichtsein? ...“

Bei der Theorie des Anderserfassens ist somit sowohl das 130c–131b
Erscheinen des Silbers gerechtfertigt — denn die andere Form ist durchaus seiend —, als auch seine Irrtümlichkeit — denn sie +
kommt einem anderen zu, nicht aber dem (tatsächlich Vorhandenen) —.

(Bei Lesart *anyatra ca, na tatreti* entweder dieselbe Übersetzung, oder:) „... denn sie existiert anderswo, nicht aber hier.“

(Gegner:) „Aber die Verknüpfung mit einer anderen Form 131cd
erscheint doch, obwohl sie nicht ist!“

(?) 132ab

Die Textlücke in 132b schließt ein sicheres Verständnis der Zeile aus. Auch das von einer späteren Hand eingesetzte „tadābhā-“ hilft nicht weiter, zumal es metrisch falsch ist. Man weiß vor allem nicht, ob der Halbvers noch zum gegnerischen Einwand oder schon zu Maṇḍanas Antwort gehört; denn statt des „*nā-*“ wäre ohne weiteres auch „*cā-*“ möglich. Es ergeben sich also zwei Übersetzungsmöglichkeiten:
a) (Lesart „*cā-*“:) „(Fortsetzung des gegnerischen Einwandes:) ‚Und daß die Andersförmigkeit von etwas bewußt wird, ⟨ergibt sich daraus, daß ....⟩ (?)‘.“
b) (Lesart „*nā-*“:) „(Antwort:) Die Andersförmigkeit von etwas wird gar nicht bewußt .... (?).“

(Antwort:) Es erscheint hier (sc. im Irrtum) gar keine Ver- 132c–133b
knüpfung zweier verschiedener Dinge; vielmehr erscheint eines als ein anderes; und da dieses sein Nichtsein ist, ist (dieses Erscheinen) falsch.

Selbst die Erkenntnis, die ein Nichtsein erfaßt, stützt sich 133c–134b
auf ein anderes Ding als von einem anderen getrennt; ein bestimmungsloses (Nichtsein) aber gibt es nicht. (??)

Da somit außer dem anderen Ding kein Nichtsein festzustellen 134c–135b
ist (??), sagen die Sachkundigen: Die Erkenntnis entbehrt niemals einer realen (Grundlage), und dennoch kann sie falsch sein.

Nicht einmal bei einem Hasenhorn ist das Erkannte (?) be- 135c–137b
stimmungslos; denn dort wird ein Horn als verknüpft mit einem Hasen erkannt; das (Horn) ist aber nicht irreal, da es sich bei

einem Hufträger beobachten läßt. Für etwas aber, das nicht mit ihm verknüpft ist, ist es ein Nichtsein. Somit ist sein Erscheinen und auch dessen Irrtümlichkeit (erklärt).

137cd Genau so verhält es sich mit der Vorstellung „auf der Fingerspitze ist eine Elefantenherde“.

138 Auch beim Traum wird Nichtgegenwärtiges als gegenwärtig erkannt; und es besteht durchaus ein Unterschied von einer Himmelsblume, (denn) zu seiner Zeit ist es real.

139 (Gegner:) „Aber dann müßte es doch auch als jener Zeit angehörig erkannt werden! Tatsächlich aber wird es (als) jetzt (existierend) erkannt!“ — (Antwort:) Auch das Gegenwärtigsein kann erfaßt werden, da es anderswo erlebt worden ist. (?)

140 Auch bei (Kombinationen) miteinander unverträglicher (Elemente) wird etwas anders gesehen, (als es in Wirklichkeit ist); denn die Tatsache, daß man (solche Kombinationen) noch nie erlebt hat, (läßt sich als) dadurch (sc. durch diese Übertragung einer fremden Bestimmtheit auf ein Ding) bewirkt (erklären). (??)

141 Es gibt keine Erkenntnis ohne ein (reales) Objekt, da sie sonst ihr Wesen verlieren würde, da sie durch ein Bestimmungsloses kein Wesen erhalten würde (?) und da der Geist nicht selbständig ist.

142ab Wenn es einen Beweis dafür gibt, so müssen auch unsichtbare (Dinge), und seien es noch so viele, angenommen werden.

142cd Die Ursachen für die Auslöschung von Eindrücken üben diese Funktion nicht unbedingt aus.

143 Daß man sich an etwas, das in anderen Existenzen erlebt wurde, nicht erinnern könne, ist, wie (Kumārila) versichert, (von Śabara) festgestellt worden im Hinblick auf die Verknüpfung der Taten jener (anderen Existenzen) und ihrer Frucht.

144 Denn selbst wenn er sich an verschiedene Taten (früherer Existenzen) erinnerte, so könnte doch niemand wissen, zu welcher Tat welche Frucht gehört, da er im Verlauf des anfanglosen Weltgetriebes unzählige Werke getan hat.

145 Eine Trübung des psychischen Organes weckt beim Traum den Samen der Erinnerung. Da diese beim Wachenden fehlt (?), entsteht diesem keine Traumerkenntnis.

146a–147b Genau so tritt, wie wir bereits (in Vers 119ab) erwähnten, bei einer Trübung durch Liebesleidenschaft usw. eine Steigerung der Wirkung ein. (Denn) man erfaßt (dort) etwas, was in Wirklichkeit nicht erfaßbar ist; denn man stellt es sich bloß vor (?). Dies ist

die Wirkung des von einer Störung befallenen psychischen Organes .....

Infolgedessen handelt es sich, (obwohl der Irrtum) eine Über- 147cd
tragung ist, nicht um eine metaphorische (Vorstellung), da man der festen Meinung ist, es sei tatsächlich so.

An einem Gegenwärtigen erscheint etwas, das (an sich) nicht + 148
leer, (sondern) seiend ist, das (aber nichtseiend ist, insofern es) mit einem anderen Ding verknüpft ist; ein Nichtsein kann in der Tat erscheinen, aber es ist kein wesenloses Leeres. (??) +

(Lesart *śūnyam;* „*sat*“ bloß versfüllend oder Lesart *tadbhāvāntaraghaṭṭitam:*) „... erscheint etwas, das leer ist, (aber nur insofern, als es) mit einem anderen Ding als dem (gegenwärtigen) verknüpft ist; ....“

(148d viell.:) „... nicht aber ein Leeres, (denn) ein solches ist wesenlos.“

(?) 149

Das Nichtwissen verliert somit, auch wenn es bestimmbar ist, 150
seinen Nichtwissenscharakter nicht, da es an etwas eine fremde Form erscheinen läßt.

(?) 151–153

Andernfalls ließe sich die Falschheit der aufgehobenen Er- 154ab
kenntnis (?) nicht festlegen.

Deshalb muß soviel als falsch angesehen werden, wie aufge- 154c-155b
hoben wird. Die Äußerlichkeit des in den Irrtümern Erkannten wird aber durch die aufhebenden Erkenntnisse nicht negiert.

Auch ergibt sich nicht (indirekt aus ihnen) das Innenbefindlich- 155c-156b
sein (des Erkannten), noch die Unbestimmbarkeit der Erkenntnis, sondern es ergibt sich, daß das äußere Ding an einem anderen Ort oder zu einer anderen Zeit existiert.

Deshalb ist (die Annahme), daß es sich um äußere Dinge 156cd
handelt, nicht falsch, da dies erkannt, aber nicht aufgehoben wird.

Die (aufhebende) Erkenntnis, welche in der Negation von 157a-158b
etwas, das sich fälschlich ergeben hat, besteht, ist beim Nichterfassen unerklärbar; vielmehr beweist die aufhebende Erkenntnis offensichtlich unseren (Standpunkt), das Andererfassen; denn das Nichterfassen enthält nicht, daß sich etwas fälschlich ergibt; bei unserem Standpunkt hingegen ist (alles) in Ordnung.

Auch ist (die aufhebende Erkenntnis) nicht (bloß) eine Ne- 158cd
gation des Nichterfassens, weil sonst alle Erkenntnisse (diese Form haben) müßten.

(Gegner:) „Diese Negation ist (in Wirklichkeit) eine Erkennt- 159
nis der Verschiedenheit!“ — (Antwort:) Das wird durch das tatsächliche Bewußtsein nicht bestätigt. (Denn) weder bei Nach-

einander noch bei Gleichzeitigkeit hat die Erkenntnis der Verschiedenheit eine solche Form.

(Lesart ... *na pratītyanugāminaḥ*:) „Daß (aber) diese Negation (in Wirklichkeit) eine Erkenntnis der Verschiedenheit sei, kann man nicht behaupten, wenn man sich an das tatsächliche Bewußtsein halten will. (Denn) ...."

160 Wenn (der Gegner meint): „Wenn Nichtverschiedenheit erfaßt wurde, hat sie diese Form", so ist das richtig; nicht aber (hat sie diese Form), wenn (bloß) zwei Verschiedene nicht (als solche) erfaßt wurden, da sich dann nichts fälschlich ergeben hat. Das Obige (d. h. daß die Erkenntnis diese Form hat, wenn vorher Nichtverschiedenheit erfaßt wurde,) ist in Ordnung, da sich etwas fälschlich ergeben hat.

161cd Und da im Traum keine zwei (Dinge) gegeben sind, (ist nicht einzusehen,) wessen Verschiedenheit dort (durch die aufhebende Erkenntnis) erfaßt werden soll.

162 Wenn (der Gegner meint): „(Im Traum) wird etwas, das (vorher) nicht als Erinnertes bestimmt wurde, (auf Grund der aufhebenden Erkenntnis als solches bestimmt)", so widerspricht das (dem Wesen) der Aufhebung. Auch wäre dann jede derartige Erkenntnis, die nachträglich an einem Bestimmungsträger eine Bestimmung (feststellt), eine aufhebende Erkenntnis.

(Lesart *smṛtatvenāviviktaṃ cet tathā bādhād vivicyate*:) „Wenn (der Gegner meint): ‚(Im Traum) wird etwas, das (vorher) nicht als Erinnertes bestimmt wurde, auf Grund der aufhebenden Erkenntnis als solches bestimmt,' (so ist darauf zu antworten:) Dann wäre jede derartige ...."

163 Somit ist (auch) auf Grund der aufhebenden Erkenntnis die + Feststellung berechtigt, daß (im Irrtum) von der Erkenntnis eine (bestimmte) Form an einem Gegenstande, der (in Wirklichkeit) anders ist, erfaßt wird (?).

(Lesart *arthe* (bzw. *artho*) *'nyatrāpi saty* (bzw. *sann*) *etaddeśakālaḥ pratīyate*:) „.... daß (im Irrtum) der Gegenstand, obwohl er (in Wirklichkeit) anderswo (oder anderswann) existiert, als an diesem Ort und zu dieser Zeit vorhanden erkannt wird."

164 Beim Selbsterfassen (ergibt sich) die Behauptung, alles sei innen; beim Erfassen von Leerem (ergibt sich) die Ansicht gewisser Leute, es gebe nur das Leere; beim Nichterfassen gibt es nicht den Unterschied von wahr und falsch; deshalb haben wir diese Irrtümer untersucht.

Parallelstellen

IS I, 4—5; 2

Bhā 14, 7f., und offensichtlich in Anlehnung daran NMak 99, 3—6: *kecit tu — jñānākārasyaiva bahiravabhāso vibhrama — ity āhuḥ; tathā hi — atyantāsato gaganāravindāder apratibhāsamānatvaṃ* (Text: *-tvād*); *„yad yathā pratibhāsate, tat tathaiva" ity autsargikānyathātvaṃ tu balavadbādhakapratyayopanipātāt.*

Vgl. auch NMak 104, 3: *yathāpratibhāsam arthasadbhāve ca bhrāntibādhānupapattau ....*

IS 40, 6—7: *bāhyatvasyaiva bādhataḥ rūpyābādhāc ca, yukteś ca tāvatā bhrāntibādhayoḥ*, und den Kommentar dazu (IS 40, 15—41, 1), besonders (zu Vers 4) 40, 23f.: *na hy ekasyaiva bādhena iṣṭe siddhe dvayor bādhakalpanā nyāyyā, kalpanāgauravāt.* 3 u. 4

Bhā 14, 8f.; NMak 99, 6—9: *„nedaṃ rajatam" iti ca bādhānubhavasya idantāmātrāpabādhanād apy upapattau na rajatagocaratā ucitā, tathā sati rajatasya dharmiṇo dharmasya cedantāyā bādhe gauravāt.*

Zum vorausgesetzten Standpunkt des Asatkhyātivādī vgl. NMak 104, 3—5.

IS 41, 20ff.: *nātmakhyātir api ..... bāhyatvasya asataḥ khyātiprasaṅgāt ....* 8

NMak 100, 6—8.

NM 164, 23—25.

48.[1] 9

NKand 179, 1ff.: *yo 'pi niradhiṣṭhāno viparyayas, tatrāpy avartamāno 'rthaḥ svarūpaviparītena vartamānākāreṇa pratīyate iti viparītakhyātir eva, na tv asatkhyātiḥ.* 11—12

Zu 12 vgl. 138.

140. 13

NMak 103, 7ff.: *evaṃ ca „sambhavaty evāsato 'pi svarūpeṇa avabhāso, na tu sadrūpeṇa" ity apy ayuktam* (Text: *api yuktam*), 14

[1] Zahlen ohne weitere Kennzeichnung beziehen sich auf Verse des VV.

yasmāt sadākārākalitasyaiva rajatasya tattvato 'sadrūpatā bādhadhiyā bodhyate.

Zu 14ab: BS 9, 13f.: *atyantāsattve khapuṣpasadṛśī na vyavahārāṅgam;* BS 9, 16: *khapuṣpatulyatve na vyavahārāṅgam.*

Zu „*vyavahārāṅgam*": PVSV 63, 10; PVSVṬ 244, 9.

Zu „*rūpam*" = „konkrete Gestalt und Wirklichkeit": BS II, 2: *labdharūpe kvacit kiṃcit tādṛg eva niṣidhyate;* BS 20, 11f.: *sarvaṃ .... brahmarūpeṇa rūpavat;* BS 20, 20: „*vijñānam ānandam" iti rūpopadeśāc ca na sarvābhāvamātraṃ brahma;* PVSV 63, 16—18: *sa cāyaṃ bhedo 'rūpaḥ. rūpavattvena tv asya darśanaṃ kevalaṃ buddhiviplava eva.* PVSV 71, 19f.: *tasya kathaṃcit kāryarūpatve 'bhāvāyogāt.*

15 IS 157, 21f.: *ataś śuktirūpyasāmānādhikaraṇyasya sadvādinā tucchasya khyātir eṣṭavyā.*

Bhā 12, 20f.; NMak 84, 9f.: *yady asato na pratibhāsaḥ, kathaṃ tarhi idaṃkārāspadasya rajatātmatā pratibhāseta.*

Viv 166, 4ff.: *anyathākhyātau ca ..... saṃsargasya ca śūnyasya pratyakṣatā.*

16 38c, 121a.

IS 155, 15: *asata eva sadrūpeṇa khyātir bhrāntiḥ.*

17—19 Viv 166, 2ff.: *yataś ca jñānadvaya-pārokṣya-smṛtitva-smaraṇābhimānapramoṣa-taddhetv-aviveka-tannimittapravṛttayaḥ janmāntarānubhūtasmṛtiś ca iti apratipannam apūrvaṃ bahu kalpanīyam akhyātau, anyathākhyātau ca anyatra pratipannasya anyatra sattvam indriyasya ca janmāntarānubhūtadeśakālavyavahitārthagrāhitvaṃ doṣasya ca tathāvidhādṛṣṭasāmarthyaṃ* (vgl. Vers 24!) *saṃsargasya ca śūnyasya pratyakṣatā* (vgl. Vers. 15!) *iti pramāṇaviruddhaṃ bahu kalpanīyam.*

Prakaṭārthavivaraṇam 8, 15f.

20 ŚBh zu MSu I, 3, 2: *na hi manuṣyā ihaiva janmani evaṃjātīyakam artham anubhavituṃ śaknuvanti; janmāntarānubhūtaṃ ca na smaryate.* Dazu TV Bd. I, S. 165: „*na hi manuṣyā ihaiva" iti niḥśeṣasaṃskāracchidā maraṇena antari<ta ?>tvāt karmaphalasambandhānusandhānāsambhavena ucyate.*

21 Bṛh (ChSS) 53, 8—12: „*nanu ca śuktikāyāṃ rajatajñānaṃ smarāmīti pramoṣāt smṛtijñānam uktam". — yuktaṃ rajatādiṣu; tatra hi śuktikāyāṃ yad bhāsvaraṃ rūpaṃ cakṣuṣā paricchinnaṃ, tad rajatasmṛter udbodhakam ity upapadyetāpi; svapnādiṣu punaḥ kasyacid agrahaṇād arthāntare smṛtyudbodhaparihāraḥ śakya iva* (od. viell. *-parihāro 'śakya iva?*) *pratibhāti.*

BS III, 153ab: *nodrekahetavo doṣāḥ kāryasāmarthyaghātinaḥ.* 24

Viv 166, 6: *(anyathākhyātau) doṣasya ... tathāvidhādṛṣṭasāmarthyam.*

147c. 25

119c—120b. 26

Bṛh 54, 10ff.: (Buddhist:) *na ca mithyābhāvasya kāraṇakalpanā yuktā. „nanu cākāraṇasya mithyāpratyayasyāpy utpādo na ghaṭate." satyaṃ na ghaṭate, na tv avagatyanuguṇaṃ tat. tadānuguṇye hi mithyājñānataiva na syāt. tasmād vyāmohahetavo mithyāpratyayāḥ.* 27

Bhā 12, 24—26; NMak 102, 6—103, 2 (Text s. Komm.).

150. 28

BS 9, 11f.: *nāvidyā .... atyantāsatī, nāpi satī; evam eveyam avidyā māyā mithyāvabhāsa ity ucyate.*

VP 5,8 — 6,2: *uktaṃ ca — mūrtikriyāvivartau avidyāśaktipravṛttimātraṃ, tau vidyātmani tattvānyatvābhyām anākhyeyau. etad dhi avidyāyā avidyātvam — iti.*

BS 9, 12—14: *svabhāvaś cet kasyacit, anyo 'nanyo vā paramārtha eva iti nāvidyā; atyantāsattve khapuṣpasadṛśī na vyavahārāṅgam; tasmād anirvacanīyā.* 29

BS 20, 7f.: *avidyākrīḍitam eva prapañcaḥ.* 31ab

BS 6, 11ff.: „*indro māyābhiḥ pururūpa īyate" iti vyaktaṃ nānārūpāvagamo māyānibandhano darśitaḥ ...... tathā vyakto nānātvaniṣedhaḥ — „neha nānāsti kiṃcana" iti ....*

BS 20, 15: *athāyathārthagrahaṇam avidyā, na tarhi sarvaśūnyatā* (gegen einen Śūnyavādī gerichtet!). 31cd

BS 20, 13f.: *yadi grahaṇābhāvo 'vidyā, kathaṃ tarhi tannibandhanaḥ saṃsāraḥ?* 32ab

BS 20, 18f.: *bhāvo hi yathāvad aprakāśamāno 'dhyastāvidyamānarūpaḥ prakāśate.* 32cd

Viell. BS 20, 19f.: *śūnye tu kvādhyāsaḥ, kiṃ prakāśatām — iti nirbījataiva syāt.* 33cd

BS 19, 23ff.: *kecit ... sarvātmatām brahmaṇa upāgaman. .... sarvabhedāviyogāc cānirmokṣaḥ; na hi svabhāvād viyojayituṃ vastu śakyam, vahnir ivauṣṇyāt.* 34

58c. 37

IS I, 6: *anye 'sataḥ khyātyayogāt satsaṃvittivirodhataḥ / nāsatkhyātir, anāśvāsān nānyathākhyātir apy asau //.* Im Kom-

mentar (IS 41, 10—42, 4) läßt Vimuktātman den Prābhākara die drei Argumente „Unmöglichkeit des Erscheinens von Nichtseiendem“, „Widerspruch mit dem tatsächlichen Bewußtsein“ und „Mißtrauen gegen alle Erkenntnisse“ der Reihe auf Asatkhyātiḥ, Anyathākhyātiḥ, Ātmakhyātiḥ und Anirvacanīyakhyātiḥ beziehen.

Zur Unmöglichkeit des Erscheinens von Nichtseiendem: 2, 29 und 47, sowie den folgenden Vers 38.

Zum Begriff des Nichtrichtigerfassens: 49—50, sowie BS 150, 5f.

38 120c—121b.

Zu 38ab viell. auch Bṛh 20, 3: *arthaṃ cāvabodhayaty arthāsaṃsparśi ceti citram.*

39 BS 136, 20f.: *na khalv anyad anyathā pratīyata iti yuktam, pratītivirodhāt; katham anyasmin pratibhāsamāne 'nyo viṣayaḥ?*

NVī 23 u. 25: ... *ya evārtho yasyāṃ saṃvidi bhāsate, / vedyaḥ sa eva; nānyad dhi vidyād vedyasya lakṣaṇam // . . . . tenānyasyānyathā bhānaṃ pratītyaiva parāhatam / parasmin bhāsamāne hi na paraṃ bhāsate yataḥ //.*

40 BS 136, 23: *hetumātrasya anālambanatvāc cakṣurādivat.*

Bṛh (ChSS) 47, 1—4: ... *anyākārasya vijñānasya anyākāram ālambanam* (Text: *ālambanajñānam*) *iti nopapadyate; idam eva hy ālambanasya ālambanatvaṃ yaduta ātmākāram* (Text: *arthākāram*) *eva jñānam utpādayatīti; anyathā hi cakṣurādivad vyāpṛtasya* (Text: *avyāpṛtasya*) *api jñānotpattāv ālambanavyapadeśo na syāt.*

AP 1 mit Vṛttiḥ.

41—42 BS 136, 22—137, 1: *api ca — viṣayarūpam ananukurvad aviṣayam anālambanam agrāhyam eva syāj jñānam* (zum Text vgl. die Fußnoten 10 u. 11 auf S. 136 der BS), ... *tathā cāvedakatvān nānyāpekṣād api tato 'rthasiddhiḥ.*

43 Viell. BS 136, 21f.: *anāśvāsāc ca; viṣayarūpavyabhicāriṇi jñāne na tato viṣayaniścayaḥ syāt.*

44—45 BS 146, 4: *vivekopāyaś ca doṣābhāvabhāvau grahaṇāgrahaṇayor . . .*

NVī 67—71.

Ferner, vor allem zu dem vorauszusetzenden Einwand gegen die Akhyātiḥ, BS 147, 5—10.

Für die Lesart „*dhetubhāve*“ spricht vielleicht BS 146, 6.

Zu 45cd: ŚBh 50, 2f.: *prayatnena anvicchanto na ced doṣam avagacchema, pramāṇābhāvād aduṣṭam iti manyemahi.*

Bṛh (ChSS) 51, 1—3: *viṣayāntaraṃ sadṛśam ālambya ... yat* 46
jñānam utpannaṃ, tat sadṛśaviṣayāntare smṛtihetutāṃ pratipadyate smarāmīti jñānaśūnyasya.

Bṛh 55, 8: *svapnādāv api hi cintādṛṣṭādisambhavāt.*

Bṛh 56, 5: *smarāmīti smṛtipramoṣāt pratyakṣasammitaṃ* (v. l. *-sammataṃ*) *tat.* 47

BS 60, 7f.: *yathāvabhāsaṃ ca vedyasadbhāve na vibhramaḥ, kiṃ tu samyagjñānam; asati cāvagamo 'nupapannaḥ.*

IS I, 8: *ekāntasattve 'bhrāntatvād asattve khyātyasaṃbhavāt / śuktis svābhāvarūpyātmā bhātīty anye tv atiṣṭhipan //.*

NMak 81, 6 — 82, 2.

9; NVī 5. 48

BS III, 47c—51b: (Gegner:) *agrahe 'sadgrahabhrāntir .... adṛṣṭau dhvāntadṛṣṭivat / ....* (Maṇḍana:) *itthaṃ bhavet suṣuptādau trailokyābhāvadṛgbhramaḥ // ..... tamodṛṣṭis tu bhūcchāyām ālokābhāvam eva vā // ālambate, na tv adṛṣṭāv iṣṭo darśanavibhramaḥ /.*

PrP 143, 24.

BS 150, 7—11: *yadi tāvad asamyaggrahaṇamātram* (sc. 49—52
avidyā), *tad apaṭutvaṃ vā jñānasya, kenacid rūpeṇa vā grahaṇaṃ na sarvātmanā; tatra dūrasthe sūkṣme ca bhavaty apaṭu jñānaṃ sāmānyajñānaṃ* ⟨*ca?*⟩, *na ca tad avidyā. na ca kiṃcij jñānaṃ sarvātmanā arthasya grāhakam iti sarvajñānamithyātvāpātaḥ.*

Zu 52: BS 137c—138b.

BS III, 134cd, erläutert in BS 141, 23—26: *saty api smṛtivi-* 54c–56b
veke dṛṣṭaḥ pratyabhijñābhramaḥ „sa eva“ iti. na ca pratyakṣasya avivekaḥ, ekavivekena ubhayor vivekāt. smṛtād avivekāc ca smṛtivibhramaḥ syāt, na pratyakṣabhramaḥ.

Viell. BS III, 135—136, erläutert in BS 141, 26—142, 3? 56c–57b

Ausgeführt in 58c—67d; beachte BS III, 137ab, erläutert 57c–58b
in BS 142, 3.

Erläutert in BS 136, 20 — 137, 5. 58c–59b

Erläutert in BS 137, 22 — 138, 21. 59c–67d

Zu 59cd: NDA 8, 30: *nāpi taṭastha-rajata-smaraṇaṃ purovartini pravṛttikāraṇam, aśuktiśakale 'pi tādṛśi tatprasaṅgāt.*

Zu 64cd: NDA 8, 29f.: *na hi „idam“ iti sādhāraṇajñānaṃ viśeṣārthinaṃ pravartayaty, atiprasaṅgāt.*

BS 141, 18—21: *tatredaṃ vicāryam — smṛtiḥ svaviṣayam* 68—69
vivinakti vā na vā? yadi vivinakti, tadā viparyayābhāvaḥ; atha na

smṛtiḥ svaviṣayaṃ vivinakti, sadā (Text: *tadā*) *sāmānyadarśane cānyasmṛtau viparyayaḥ syād ...*

BS III, 124a—125a: *smṛtaṃ pratyakṣato bhinnaṃ svajñānād eva cet, kutaḥ / aviveko? 'nyathā tu syāt sadā sāmānyadarśane // viparyayo 'nyaṃ smarato.* Erläutert in BS 139, 11—15: *api cedaṃ tatrabhavān vyācaṣṭām — smaryamāṇaṃ dṛśyamānāt svajñānād eva vivicyate, na vā — smṛtijñānasya svarūpam eva tādṛśaṃ yat* <*svaviṣayaṃ?*> *pramātavyād bhedena avabhāsayati, svarūpamātraniṣṭhaṃ vā? tatra pūrvasmin smaraṇapratyakṣagocarayor* (Text: *smaraṇagocarayor*) *avivekaḥ kutaḥ, svajñānād eva viviktatvāt? itarasminn api sadā viparyayaḥ syāt* (Text: *sadā smṛtau viparyayaḥ syāt*) *sāmānyadarśane cānyasmṛtāv avivekāt.* (Ich verstehe: „Ferner mußt Du uns folgendes beantworten: Wird das Erinnerte unmittelbar durch seine Erkenntnis von dem Wahrgenommenen unterschieden, oder nicht? (Mit anderen Worten:) Ist das Wesen der Erinnerungserkenntnis derart, daß sie (ihr Objekt) als verschieden von dem Objekt einer „frischen Erkenntnis" erscheinen läßt, oder hat sie es in seiner bloßen Eigenform (ohne seine Beziehung zu anderem) zum Gegenstand? Im ersteren Falle (wäre nicht einzusehen,) wieso eine Nichtunterscheidung des Objektes einer Erinnerung und des Objektes einer Wahrnehmung möglich ist, da sie doch unmittelbar durch ihre Erkenntnis unterschieden sind. Im letzteren Falle müßte immer, wenn (eines in seiner) allgemeinen Form gesehen wird und man sich an ein anderes (in seiner besonderen Form) erinnert, Nichtunterscheidung und damit Irrtum eintreten.")

Zur sachlichen Ergänzung von 69: BS III, 125b—126b, erläutert in BS 139, 15—17; ferner die Stelle BS 139, 21—22 (die nach BSV 273, 27 ein Fragment aus dem Prosakommentar des VV sein dürfte): *sāmānyadarśane 'pi kadācid ekāṃ koṭiṃ smarato na saṃśayo na viparyayaḥ, doṣāṇām apuṣṭeḥ.*

70—71 BS 141, 21—23: „*na, smarāmi iti vivekāc cet*" — *sa eva smṛteḥ svayam avivecakatve na syāt; kāryagamyasya hi jñānasya bhedaḥ kāryaviśeṣonneyaḥ. na cet smṛteḥ pramāṇakāryāt kāryaṃ viviktaṃ syāt, kena sā viviktā gamyeta?*

Zu 71ab: BS III, 133cd: *smṛtir ity api vijñānaṃ smṛter anyad udāhṛtam.* Erläutert in BS 141, 13—18.

72—73 BS III, 136; erläutert in BS 142, 1—3: „*atha asaṃnidhyagrahaṇāt*", *bhavatu svapnajñāne* (vgl. BS 142, Anm. 1), *na tv indriyajāyāṃ bhrāntau, manaso 'nupaghātād upaghātahetutvāc cāgrahaṇasya.*

NVī 28b—29b: *tayāpi ca / manodoṣāt* „*tad*" *ity aṃśaparāmarśavivarjitam // rajataṃ viṣayīkṛtya naiva śukter vivecitam /.*

PV III, 402: *mayūracandrakākāraṃ nīlalohitabhāsvaram /* 74
sampaśyanti pradīpāder maṇḍalaṃ mandacakṣuṣaḥ //.

MA VI, 105 (vgl. Sylvain Lévi, Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra, Paris 1932, S. 44): „*kaścid yathaiva vitathaṃ timiraprabhāvāt / keśadvicandraśikhicandrakamakṣikādi / gṛhṇāti . . .*"

BS III, 138c—139b: *tathā jñātavivekasya dvicandrādiviparyayān* (Text: *-viparyayāt*) *// anuvṛttimataḥ paśyan kaḥ svasthātmāpanihnute* (Text: *kasya svātmāpanihnute*) */.* Erläutert in BS 142, 5—6: *saty api ca vivekajñāne pramāṇāntarāt dvicandradiṅmohādyanugatir dṛṣṭā iti nāgrahaṇamātraṃ viparyayaḥ.*

BS III, 127c—128b: *ekatvam eva smarataḥ prāgrūḍhaṃ* (Text: *prāgrūpaṃ*) *śaśini sphuṭam // timirādipradoṣeṇa kathaṃ te dvitvavibhramaḥ /.* Erläutert in BS 140, 1—2: *api ca anyad eva smarataḥ pūrvarūḍham ekatvaṃ śaśini dvitvavibhramo na smaryamāṇāvivekajaḥ.*

NVī 60.

BS III, 131: *tasmād indriyadoṣāṇāṃ sāmarthyasya vibhāgataḥ /* 75
bhrameṣu niyamo; doṣād agrahe na bhrame yamaḥ //. Erläutert in BS 140, 13—14: *tasmād indriyadoṣasāmarthyabhedān niyatā viparyayotpattiḥ. agrahamātre tu doṣavyāpāre kāmilādidoṣād bhrāntiniyamo na syāt.*

Erläutert BS 140, 10—11: *yadi ca sadṛśadarśanāt sadṛśasmṛter* 76
bhramaḥ, kathaṃ śvete pītabhramaḥ, madhure vā tiktabhrāntiḥ?

BS 140, 14—15: *na hi sādṛśyanimittaḥ* (sc. *bhrāntiniyamaḥ*), *asadṛśe 'pi bhrāntidarśanāt.*

IS 281, 5—8.

BS 140, 11—12: *āntarapittasaṃvedane avyāpārayato 'pi bahir* 77
indriyaṃ syāt; añjanavac cākṣigatasya tadgatakṛṣṇimādivac cādṛśyatvam (Text: *-tvāt*).

NVī 48—57; bes. 52: *yat tu netragatasyāpi kajjalasya na kālimā / gṛhyate, . . .,* sowie 56ab: *prasarann nāyanaṃ tejo grāhakaṃ, nāśrayasthitam /.*

BS 140, 2—3: *na ca jñānendriyavṛttibhedāvivekāt, tayor apra-* 78
tyakṣatvād asmaryamāṇatvāc ca.

NVī 58—60.

BS 147, 10—11: *na cānyathālambane nirālambanatvam; cakṣus* 79
tv anyathāpi nālambyate.

80a–81b BS 147, 11—14: (zu 80ab:) *ālambanārthaś ca rajatavyavahārayogyatā śukteḥ;* (zu 81ab:) *tathā hi — rajatārthī tām ādatte;* (zu 80cd:) *ghaṭasyāpi hi naivānyat svajñānālambanatvam anyatra vyavahārayogyatāyāḥ, yato na viṣayākāraṃ jñānam.*

Pañc 48, 8 — 49, 1: *nanu śukteḥ svarūpeṇāpi avabhāsane saṃvit-prayukta-vyavahārayogyatvam eva ālambanārthaḥ; saiva idānīṃ rajatavyavahārayogyā pratibhāsate, tatra kimiti ālambanaṃ na syāt?*

81c–82a BS 146, 21f.: *ākārāntarāvabhāse 'pi keṣāṃcit svākārāṇām avabhāsanāt.*

82b–d 43?

83cd Viell. PVSV 3, 7: ... *arthāvyabhicāra eva prāmāṇyam.*

84a BS 144, 18f.: *paricchedato hi prāmāṇyam.*

85 BS 145, 10 — 12: *api ca — jñānarūpāc cen nārthāśvāsaḥ, tasyāsiddhau kena saha avyabhicāro jñānasya gṛhyeta?*
IS 46, 5f.

86 BS 145, 8—10: *ya eva tv avyabhicāram arthayate jñānasyāśvāsārthaṃ, tasyaiva anāśvāsaḥ, avyabhicārajñāne 'py anāśvāsāt; na hi tad asiddhāvyabhicāram ātmani jñānāntareṣu ca āśvāsakāraṇam.*
IS 46, 2—5.

87—88 BS 145, 12f.: *kiṃ ca — jñānarūpād eva avyabhicāro 'pi kathyate, viparītakhyātau tadvirodhāt; tathā sati tad eva viṣayasya sādhakam, vyartho 'vyabhicāraḥ.*
IS 46, 6(?)—8.

89ab Vgl. ŚV II, 52cd: *nivartate hi mithyātvaṃ doṣājñānād ayatnataḥ //*

89c–90a Beachte BS 145, 13f.: *na ca vyabhicāraḥ prāmāṇyam upahanti ...*

90 In den folgenden 5 Zeilen erläutert; vgl. auch 107c—108d, sowie 102c—106b; in der BS ist die Stelle in dem 107c—108d entsprechenden Abschnitt 144, 22 — 145, 4 verwertet (vgl. Studie, Anm. 152).

91ab Vgl. BS 145, 2: *avyabhicārād dhi liṅgāl liṅgiparicchedaḥ.*

90d u. 92cd Vgl. BS 145, 4: *tadvad (= akṣavad) eva ca jñānaṃ paricchedanimittaṃ, na liṅgavat.*
IS 45, 21f.

NVTT 4, 16—19. } (Text s. Komm.) 93c–94b
PV II, 1a u. 5c. }

Vgl. 87. 94cd

Vgl. 98cd. 95a

Zu „*jñānarūpasya* ... *pramāṇatā:* BS 144, 18: *pramāṇakāryasya paricchedasya jñānarūpād eva siddhatvāt.* 97ab

95a. 98cd

102c—112b. 99ab

Zu „*anumānam*“: Vgl. ŚBh 68, 2—5: *nanu sarva eva nirālambanaḥ svapnavat pratyayaḥ; pratyayasya hi nirālambanatāsvabhāva upalakṣitaḥ svapne; jāgrato 'pi „stambhaḥ“ iti vā „kuḍyaḥ“ iti vā pratyaya eva bhavati; tasmāt so 'pi nirālambanaḥ.* 99c

Vgl. ŚBh 69, 2f.: *svapne viparyayadarśanād, aviparyayāc ca itarasmin.* 100ab

Ferner ŚBh 71, 4 — 73, 1: „*nanu jāgrato 'pi karaṇadoṣaḥ syāt.“ — yadi syād, avagamyeta.*

59a. 101ab
BS 136, 21f.: *viṣayarūpavyabhicāriṇi jñāne na tato viṣayaniścayaḥ syāt.*
BS 144, 17f.: ... *vyabhicāradoṣād asamarthapramāṇaṃ jñānam ...*
ISV 420, 16f.: *nanu „nityaś śabdaḥ prameyatvān nabhovad“ ityādau vyabhicārād aprāmāṇyaṃ dṛṣṭam ...*

ISV 419, 23ff.: *kiṃ ca „kvacid arthāniścayād anyatrāpy anāśvāso 'numīyata“ iti vadato 'nāśvāsaḥ kim anadhyavasāyo 'bhimataḥ, kiṃ vā prāmāṇyahāniḥ, āhosvit saṃśayaḥ — iti vikalpya ... āha — ...* 102ab

BS 144, 19f.: *asati tasmin* (sc. *paricchede*) *dhūmāder avyabhicārasyāpy apramāṇatvāt.* 104c-105b
IS 45, 15f.
NKand 210, 2 v. u. ff.
Zu „*kutaścana nimittataḥ*“ vgl. ISV 420, 13f.: *vyāptisaṃskārānudbodhena.*

BS 144, 20f.: *vyabhicāravato 'pi sitāsitādiṣu cakṣuṣaḥ sati tasmin* (sc. *paricchede*) *prāmāṇyāt.* 105c-106b
IS 45, 14f.; NKaṇ S. 162; NVTT 207, 1f.

106c–107b BS 144, 21f.: *na ca vyabhicāro bādhahetudoṣavat prāmāṇyopaghātī kvacid dṛṣṭaḥ cakṣurādau vyabhicāravati, pramāṇatvāt.*
IS 45, 16f.; IS 45, 20.

107c–108b BS 144, 22 — 145, 2: „*nanu dṛṣṭo vyabhicāraḥ prāmāṇyopaghātī prameyatvordhvatvādau.*" — *naitat sāram; na tatra vyabhicārād aprāmāṇyam, api tu paricchedakāryābhāvāt; tadabhāvaś ca hetvabhāvāt.*
IS 45, 17f.

108cd BS 145, 2f.: *yatra tv avyabhicāro na kāraṇaṃ, tatra vyabhicāre 'pi sati paricchede prāmāṇyam avivādam akṣeṣu.*

109 BS 145, 4—6: *na ca saṃśayotpattyā vyabhicāraḥ prāmāṇyam upahanti, samyakparicchinne dvaividhyasya asaṃśayahetutvāt; na niścite sthāṇāv ūrdhvatvena saṃśerate.*
IS 45, 22f.

110c–111b BS 145, 7f.: *evaṃ ca avadhāraṇād eva anavadhāraṇam iti vipratiṣiddham.*

111cd BS 145, 6f.: *utpattyaiva ca jñānam artham avadhārayati.*
IS 45, 23f.
ŚV IV, 53c—56b.
BS 45, 13. } (Text s. Komm.!)

112c–113a BS 144, 19: *atantratā tu vyabhicārāvyabhicārayoḥ.*

114c–115b Vgl. BS 146, 8—9: *hetvabhāve kāryānutpādāt.*
Ferner zu vergleichen: BS III, 152—153 u. BS 146, 4; im VV hebt Maṇḍana sogleich den Unterschied zwischen seinen und den gegnerischen Voraussetzungen hervor, in der BS dagegen verlangt er zunächst nur das gleiche Recht, welches der Gegner für sich in Anspruch nimmt, und weist erst später darauf hin, daß ein Unterschied zu seinen eigenen Gunsten besteht.
NDA 12, 17—19: *doṣābhāvaniścaye tv ayathā ⟨rtha⟩jñānānutpattiniścayaḥ syāt, asati kāraṇe kāryānutpādaniyamāt.*

115c–116b BS III, 155c—156b: *doṣe 'saty agrahāśaṅkā kathaṃ ca vinivartate? // na hi kāraṇasadbhāve kāryasattā niyogataḥ.* / Erläutert in BS 146, 5—7: *na cāduṣṭeṣv api indriyādiṣu agrahāśaṅkānivṛttiḥ, yato hetubhāve 'pi na niyogataḥ kāryam.*
NDA 12, 13ff.
PV I, 8. } (Text s. Komm.!)

116c–117b BS III, 156c–157b: *pratyakṣaṃ kāryam evaṃ ca hetunānumitaṃ bhavet. // viparyayaphalābhāvo hetvabhāvāt tu yujyate.* / Erläutert in BS 146, 7—8: *viparyayaś ca syāt — pratyakṣā saṃvittir hetunānumīyeta; phalāt tu hetor hetubhāvānumānam* (d. h.: „Man kann aber nur von der Wirkung als Grund auf das Vorhandensein der Ursache [als Folge] schließen"). *doṣābhāvāt tu viparyayakāryāsattvaṃ yuktānumānam ...*
NDA 12, 15f.: *kāraṇānumeyatve jñānasya (= saṃvitteḥ) svasaṃvedanasamayahāniḥ.*

NVTT 90, 21—24; Bhā 15, 33—35; 118cd
NMak 75, 3ff.: *yat tu — „doṣāṇāṃ kāryopajananasāmarthyasya vighātamātrahetutvaṃ, na tu viparītakāryajananahetutvam", tad ayuktaṃ, bhasmakadoṣadūṣitasya jāṭharajātavedaso bahutarāhāradāhahetor upalambhād, dāvadahanadagdhavetrabījād api kadalīkāṇḍotpattidarśanāt.*

146a—147b. 119ab

26. 119c-120b
BS III, 149c—150b: *yaḥ pratītivirodhas tu, sa svadoṣa udāhṛtaḥ, // sāmānādhikaraṇyena bodhād „rūpyam idaṃ sitam".* / Erläutert in BS 144, 10—11: „*idaṃ śuklaṃ rajatam" iti sāmānādhikaraṇyena pratīter ātmopālambhaḥ parasminn āsajyate pratītivirodhaḥ, jñānabhedakalpanāyāḥ pramāṇābhāvāt.*

38. 120c-121b

NM 164, 15: *api ca — sattvena pratibhāti iti asatkhyātir api na viparītakhyātim ativartate.* 122c-123a

156ab; 163cd (?). 124ab
ŚV Nirāl. 107c—108b.
NM II, 111, 18—19: *tad evaṃ bhrāntibodheṣu nāsty atyantāsatāṃ prathā; / deśakālānyathātvaṃ tu kevalaṃ bhāti vastunaḥ. //*

IS I, 51: *māyām anicchatas tucchakhyātiḥ prāpnoty anīpsayā, / yato na śuktau rūpyaṃ tatsaṃsargo vāsti kutracit. //* 124c-125b
IS I, 56: *eṣṭavyaiva ca sanmāyāvādibhyām api tucchadhīḥ — / tathā nāsty eva tat kvāpi, yathābhāt; nānyathā bhramaḥ. //*

Zitiert auch IS 46, 20f.; Bhā 13, 18; NMak 86, 5. 128ab

IS 46, 14—16: *na ca .... abhrāntitvaṃ khyāteḥ, yathā khyāti tathā nāsti yataḥ. nāpi śūnyakhyātiprasaṅgaḥ, prakārasya atucchatvāt, rūpyasya sattvāt.* 128c-129b

IS 46, 17f.: *nanu śukteḥ prakārasya ca sattve „śuktir yathā bhāti tathā nāsti" iti kathaṃ brūṣe?* 129cd

130ab IS 46, 18 — 20: *śṛṇu — rūpyasya śuktyabhāvatvāt; rūpyaṃ hi śukter abhāvaḥ, bhāvāntarasyaiva abhāvatvāt.*

130c–132b IS 47, 1f.: *ato na sad eva nāpi śūnyam eva bhāti iti bhrāntir yujyate.*
IS III, 8ab: *vedyate so 'nyathā ceti khyātir bhrāntiś ca yujyate. /*

131cd Siehe 15cd!

133c–134b Viell. ŚV Nirāl. 112cd: *vastvantarair asaṃsṛṣṭaḥ padārthaḥ śūnyatādhiyaḥ* (sc. *kāraṇam*).

134c–137b ŚV Nirāl. 111c—112a: *dravyāntare viṣāṇaṃ ca śaśasyātmā ca kāraṇam // śaśaśṛṅgadhiyo ...*
Vgl. auch BS 44, 25: *khapuṣpādiṣu tāvat siddheṣu khādiṣu tadvidhāḥ puṣpādayo niṣidhyante.*

137cd ŚV Nirāl. 113ab: *kāraṇatvaṃ padārthānām asadvākyārthakalpane,* und dazu NR 244, 12—14: *aṅgulyagrādivākyārthajñāne 'py aṅgulyagrādipadārthā vidyamānā eva padasaṃnidhidoṣavaśāt parasparasaṃsṛṣṭatayā 'vagamyamānā ālambanam ....*
Zu „*pratibhā*" = „*vikalpaḥ*" vgl. BS 18, 23 u. 24 mit BS 19, 3.

138a–c 12.

138d–139d IS III, 7: *pūrvam āsīd vinaṣṭo 'pi; nedānīm asti yady api, / pūrvasattaiva vedyādyāpy, anyadeśasthasattvavat. //*
IS 257, 22f.: *nanu na bhūtādyartho nṛśṛṅgasamaḥ, kālāntare sattvāt.*
IS 258, 4—7: *kālāntare saty eva adya bhūtādijñānaṃ .... na ca anyadā asattā svakāle sato 'py ajñāne hetuḥ ... ataḥ kālāntarasaṃbandhy eva adya bhūtādi jñeyam ....*

140 13.
NKaṇ 160, 16ff.: *na hi sarvathā ananubhūtam upalabhyate svapne. parasparaviruddhānām api kvacit kadācit kathaṃcid upalabdhānāṃ sahānubhavavibhramasambhavaḥ.*
NM II, 111, 15—17: *... svapne 'pi dṛṣṭapūrvasyaiva tasyākārasya ullekhaḥ. jvalajjala-galadvahni-dravadadry-ādi-darśane / rūpam anyastham anyatra vetti, na tv asad eva tat. //*

141a–c BS 19, 2: *na jñeyaśūnyaṃ jñānam.*
BS 18, 24: *na cānālambanā jñānasvabhāvatvāt pratibhā yuktā.*
IS 257, 19—22 (Text s. Komm.!).
IS 105, 9; Vidh S. 261 u. 268.

141d Viell. MBhP 16, 1f. (Text s. Komm.!).

19cd. 142ab

18c—19b. 142cd

Siehe 20! 143

ŚBh 71, 2—4: *sanidrasya manaso daurbalyān nidrā mithyābhāvasya hetuḥ svapnādau svapnānte ca ... tasmāj jāgrataḥ pratyayo na mithyeti.* 145

119ab. 146ab

Vidh 161, 2f.: *na tarhi bahirarthe svatantraṃ manaḥ, svapne tasya agrāhyatvāt.* 146c

25. 147cd

128c—131b? 148ab

133c—134b? 148cd

28. 150

NMak 82, 2 — 83, 1: *na ca* — „*nedaṃ rajatam iti bādhāvabodhavaśād asattaiva ātyantikī rajatasya*" — *iti sāmpratam; sa khalu sannihitedaṃkārāspadatādātmyaniṣedhād asannihitatām eva asya arthād āpādayati, na punar ātyantikīm asattām;* „*yad dhi yathā pratibhāsate tat tathaiva*" *ity autsargiko nyāyaḥ; anyathābhāvas tv asya balavadbādhakopanipātavaśād āśrayaṇīyaḥ; sa ca idaṃkārāspadatādātmyaniṣedhātmā upapannaḥ, kutaḥ punar asya prasaktapratiṣedhe pariśeṣataḥ prasiddhā pradeśāntarasattā 'pahnūyate?* 155–156
NMakT 82, 16—20 (Text s. Komm.!).
Zu 156ab: 124ab; 163cd (?).

BS III, 139c—140b: *prasaktapratiṣedhātmā khyātiḥ prāptau prakalpate; // nāgrahaḥ prāpako, 'bhāvaḥ; prāpikā viparītadhīḥ. /* Erläutert BS 143, 2—5: „*nedaṃ rajatam*" *iti prasaktapratiṣedharūpā pratītir nāgrahaṇe 'vakalpate, prasaṅgābhāvāt. na khalv agrahaṇaṃ kasyacit prasañjakam; abhāvo hi saḥ. viparītā tu khyātiḥ saṃnihitasya rajatatām abhūtāṃ rajatasya vā saṃnihitatām ādarśayantī prasañjayati.* 157a-158b

BS III, 141c—142b: *na cāgrahaṇam evaiṣā pratītir apabādhate; // sarvā hy agrahabādhena janmanaḥ* (Text: *janma na*) *syāt tathedṛśī. /* Erläutert in BS 143, 10f.: *na ca* „*nedam*" *ity agrahaṇam eva vāryate, sarvajñāneṣu tādrūpyaprasaṅgāt, sarvajñānānām agrahabādhena utpatteḥ* (Text nach BS S. 143, Anm. 3). 158cd

BS III, 142c—143b: „*vivekavijñānam idaṃ, na prasaktaniṣedhadhīḥ*" *// iti bruvāṇo vaiyātyāt svāṃ pratītim apahnute. /* Er- 159ab

läutert in BS 143, 11f.: *na ca „vivekajñānamātram idaṃ, na prasaktapratiṣedharūpam" iti pratītyanusāriṇo 'nurūpam* (Text nach BS S. 143, Anm. 3).

159cd Erläutert BS 143, 12f.: *na hi rajataśuktikāśakalayor yugapad viviktayor grahaṇa īdṛśī pratītir, na krameṇa.*

160 BS III, 144ab: *prāpteḥ* (Text: *prāpte*) *syād aikyasaṃvittau, na bhedasyānirūpaṇe.* / Erläutert in BS 143, 13—15: *aviviktayor grahaṇa īdṛśī syād iti cet, yuktā ⟨a⟩viviktayor grahaṇe, avivekapratiṣedharūpatvāt; viviktayor agrahaṇe prāptyabhāvād ayuktā.*

161cd BS 144, 4f.: *svapne ca dvitīyābhāvāt kuto 'vivekaḥ?*

162 BS 144, 5—7: *smṛtatvenāviviktasya tathā viveke dharmiṇi pratipanne dharmāntarapratipatter bādhakatvaṃ pūrvasyāś ca bhrāntitvaṃ syātām ...*

163 124ab; 156ab. (?)

Analyse

	Vers:
Einleitungsvers	1
PŪRVAPAKṢAḤ	2–46
I. Ātmakhyātiḥ (UP 153 (??) = IV)[1]	2–4
1. Nachweis per exclusionem	2
2. Widerlegung der Asatkhyātiḥ	3–4
II. Asatkhyātiḥ	5–36
A. Buddhistische Asatkhyātiḥ	5–27
1. Widerlegung der gegnerischen Theorien und Aufzeigen der Tatsache, daß sie die Asatkhyātiḥ voraussetzen.	5–16c
a) Widerlegung der Ātmakhyātiḥ	5–8
b) Widerlegung der Akhyātiḥ	9–10 (?)
c) Widerlegung der Anyathākhyātiḥ	11–15
α) *Unmöglichkeit einer Erklärung des Traumes als Anyathākhyātiḥ, ohne ein Erscheinen von Nichtseiendem zu akzeptieren. (UP 138—140 = III, A, 3.)*	11–13
β) *(Einschub:) Die Möglichkeit des Erscheinens von Nichtseiendem. (UP 120c—124b = III, A, 1)*	14
γ) *Die Anyathākhyātiḥ setzt grundsätzlich ein Erscheinen von Nichtseiendem voraus. (UP 124c—137d = III, A, 2)*	15
2. Nachweis, daß die gegnerischen Theorien komplizierter sind als die Asatkhyātiḥ, sowie Aufzeigen verschiedener spezieller	

[1] Die beigefügten Verweise geben die entsprechenden Partien des Uttarapakṣaḥ (UP) bzw. Pūrvapakṣaḥ (PP), zuerst die Zahlen der Verse und dann die Abteilung, die diesen Versen in unserer Analyse entspricht.

B. Widerlegung der Einwände des Vertreters der Akhyātiḥ gegen die Anyathākhyātiḥ. 79a–120b

1. Widerlegung des Einwandes, die Erkenntnis sei nicht maßgeblich, weil sich im Irrtum zeige, daß sie objektlos ist und somit kein Wissen bewirkt. (PP 41—42 = III, 2) 79a–82a
   - a) Der als Anderserfassen interpretierte Irrtum ist nicht objektlos; Definition desBegriffes „Objekt" (gegen PP 40). 79a–81b
   - b) Es ist nicht der Fall, daß der Irrtum überhaupt kein Wissen bewirkte. 81c–82a
2. Widerlegung der Lehre, Maßgeblichkeit und Unmaßgeblichkeit der Erkenntnis hingen von Nichtabweichen und Abweichen ab, zugunsten der Lehre von der Maßgeblichkeit-aus-sich *(svataḥ prāmāṇyam)*. (PP 43 = III, 3 [?]) 82b–114b
   Kurze Widerlegung des Pūrvapakṣī. 82b–83b
   Hinweis auf einen weiteren Gegner. 83c–84d
   Ausführliche Widerlegung: 85a–114b
   - a) Die Maßgeblichkeit beruht nicht auf dem Nichtabweichen, 85–88
     - α) *weil sich ein Circulus vitiosus ergäbe,* 85
     - β) *weil sich ein Regressus ad infinitum ergäbe,* 86
     - γ) *weil sich auch das Nichtabweichen aus der Erkenntnis als solcher ergibt.* 87–88
   - b) Die Unmaßgeblichkeit der Erkenntnis beruht nicht auf dem Abweichen, so daß die Maßgeblichkeit nur gesichert wäre, wenn sich kein Abweichen feststellen läßt. 89a–93b
   - c) Auch unter Voraussetzung einer unabhängig gegebenen Fähigkeit der Erkenntnis, den Gegenstand bewußt zu machen, werden Nichtabweichen und Abweichen nicht zum Bestimmungsgrund für Maßgeblichkeit und Unmaßgeblichkeit. 93c–95b

   - d) Grundsätzlich zusammenfassende Argumentation im Sinne von (a) und (c). 95c–96b
   - e) Die Maßgeblichkeit der Erkenntnis kann nur durch eine aufhebende Erkenntnis rückgängig gemacht werden. 96c–100d
     Widerlegung des buddhistischen Nirālambana-anumānam (?). 99c–100d
   - f) Widerlegung des Einwandes, man könne der Erkenntnis grundsätzlich nicht trauen, wenn sie (in manchen Fällen) von ihrem Gegenstand abwiche (gegen Vers 59a ?): 101a–112b
     - α) *(vgl.* **(b)**:*) Die Maßgeblichkeit wird nicht mittelbar durch das Abweichen ausgeschlossen, indem durch es das Nichtabweichen (als sein kontradiktorischer Gegensatz) ausgeschlossen wird, dieses aber die Ursache der Maßgeblichkeit ist; denn das Nichtabweichen ist nach* **(a)** *gar nicht die Ursache der Maßgeblichkeit.* 102c–106b
     - β) *Die Maßgeblichkeit wird nicht unmittelbar durch das Abweichen ausgeschlossen.* 106c–108d
     - γ) *Die Maßgeblichkeit wird auch nicht insofern mittelbar durch das Abweichen ausgeschlossen, als durch es Zweifel entstünde:* 109a–112b
       - αα) *Ist der Gegenstand bestimmt, so ist kein Zweifel mehr möglich;* 109a–110b(?)
       - ββ) *eben auf Grund des Bestimmtseins des Gegenstandes sein Unbestimmtsein anzunehmen, ist ein Widerspruch;* 110c–111b
       - γγ) *die Erkenntnis bestimmt den Gegenstand unmittelbar in ihrem Entstehen.* 111c–112b
   - g) Zusammenfassung und (?) Nachweis der Übereinstimmung mit dem Bhāṣyam. 112c–114b

3. Stellungnahme zum Problem der Vermeidung des Mißtrauens gegen alle Erkenntnisse auf Grund einer möglichen späteren Aufhebung: 114c–119b
   a) Bei der Anyathākhyātiḥ ist eine Ausschaltung der Befürchtung, eine beliebige Erkenntnis sei falsch, möglich. 114c–115b
   b) Bei der Akhyātiḥ ist eine Ausschaltung der Befürchtung, eine beliebige Erkenntnis sei unvollständig, unmöglich. (PP 44—45 = III, 4) 115c–117b
   c) Die Natur der Störung. 117c–119b
4. Die Akhyātiḥ widerspricht dem tatsächlichen Bewußtsein. (PP 39 = III, 1, b, β; auch gegen 58d) 119c–120b

III. Widerlegung der Asatkhyātiḥ 120c–153 (??)

A. Widerlegung der buddhistischen Asatkhyātiḥ 120c–149d

1. Nachweis der Unmöglichkeit des Erscheinens von absolut Nichtseiendem aus dem Begriff des absoluten Nichtseins. (PP 14 = = II, A, 1, c, β) 120c–124b
2. Allgemeine Widerlegung der Behauptung, die Anyathākhyātiḥ setze ein Erscheinen von Nichtseiendem voraus. (PP 15 = II, A, 1, c, γ) 124c–137d
   Im Irrtum erscheint kein absolut Nichtseiendes,
   a) weil die Form, in der der Gegenstand erscheint, aber nicht ist, an sich seiend ist; 128c–131b
   b) weil ein Verknüpftsein des Dinges mit dieser Form, das absolut nichtseiend wäre, gar nicht erscheint (gegen 15cd); 131c–133b
   c) weil es ein absolutes Nichtsein gar nicht gibt; 133c–137d
      α) *auch nicht bei der Erkenntnis des Nichtseins von etwas an etwas usw.;* 133c–134b
      β) *auch nicht bei der Vorstellung eines Hasenhornes usw.* 135c–137d

3. Widerlegung der Angriffe des Mādhyamika auf die Traumtheorie der Bhāṭṭa-Mīmāṃsā und seines Versuches, dort ein Erscheinen von absolut Nichtseiendem aufzuzeigen. (PP 11—13 = II, A, 1, c, α) 138–140
4. Deduktion der Unmöglichkeit des Erscheinens von absolut Nichtseiendem aus dem Begriff der Erkenntnis. 141
5. Abweisung des Vorwurfes der größeren Kompliziertheit und Auflösung der von dem Mādhyamika beanstandeten speziellen Schwierigkeiten. (PP 16d—24 = II, A, 2) 142a–147b
6. Abweisung des Vorwurfes des Widerspruches mit dem tatsächlichen Bewußtsein. (PP 25 = II, A, 3) 147cd (?)
7. Abschließende Abhebung der Anyathākhyātiḥ von der Asatkhyātiḥ (?). (PP 27 = II, A, 4 [?]) 148–149 (?)

B. Widerlegung der vedāntischen Asatkhyātiḥ (Vers 150 entspricht PP 28—29 = II, B, 1) 150–152 (??)

IV. Widerlegung der Ātmakhyātiḥ (??) (PP 2 = I, 1 [??]) 153 (??)

V. Analyse der aufhebenden Erkenntnis 154 (?)—163

1. Aus der aufhebenden Erkenntnis ergibt sich weder die Idealität des Gegenstandes (Ātmakhyātiḥ) noch die Unbestimmbarkeit der Erkenntnis (vedāntische Asatkhyātiḥ), sondern nur das „Jenessein" des Gegenstandes. 155–156
2. Die aufhebende Erkenntnis kann auch nicht im Sinne der Akhyātiḥ erklärt werden. 157–162
3. Also bestätigt sie die Anyathākhyātiḥ. 163

Schlußvers 164

Kommentar

1 Der Einleitungsvers gibt Thema und Motiv des Werkes an. Thema ist das Irrtumsproblem, Motiv die Meinungsverschiedenheiten, die hinsichtlich seiner Lösung bestehen; die tieferen Motive enthüllt Maṇḍana allerdings erst im Schlußvers (164, q. v.) Der Vers enthält ferner die Gliederung des Werkes im großen: Zuerst treten der Reihe nach Vertreter der Ātmakhyātiḥ („Selbsterscheinen", Vers 2—4; vgl. §§ 7 u. 121—122), Asatkhyātiḥ („Erscheinen von Nichtseiendem", Vers 5—36; vgl. §§ 6 u. 123—128) und Akhyātiḥ („Nichterscheinen", Vers 37—46; vgl. §§ 80—86, 129—130 u. 153—160) auf. Sie bilden zusammen den Pūrvapakṣaḥ, dem die Darstellung von Maṇḍanas eigener Lehre, der Anyathākhyātiḥ („Anderserscheinen", Vers 47—163; vgl. §§ 10, 12, 14—15, 24—42, 52, 55, 72—78, 102—120, 139—148 u. 152), als Uttarapakṣaḥ gegenüber tritt.

I. Ātmakhyātiḥ (Standpunkt des Yogācārin).

2 Der Yogācārin entwickelt zunächst seine Interpretation des Irrtums durch einen Schluß per exclusionem (vgl. § 131): a) Das Faktum, daß im Irrtum ein Gegenstand — z. B. Silber — im Bewußtsein erscheint, schließt das Nichtsein dieses Gegenstandes aus, da Nichtseiendes nicht erscheinen kann[1]. b) Das Faktum, daß der Irrtum durch eine spätere Erkenntnis aufgehoben wird, schließt aus, daß der Gegenstand genau das ist, als was er im Irrtum bewußt wurde, nämlich ein reales (d. h. erkenntnisäußeres) Ding. c) Also hat der im Irrtum geschaute Gegenstand zwar ein Sein, aber kein reales als erkenntnisäußeres Ding, sondern ein ideelles als gegenständliche Form der Erkenntnis selbst.

3–4 In den folgenden beiden Versen distanziert der Yogācārin die Asatkhyātiḥ, die Theorie des Mādhyamika. Der Mādhyamika geht bei seinen Überlegungen ausschließlich von der Irrtümlichkeit

[1] Mit „erscheinen" *(cakāsti* etc.) ist sinnlich-unmittelbares Erscheinen *(aparokṣatā)* gemeint (vgl. § 125). Zu dem Gedanken, daß Nichtseiendes nicht erscheinen könne, vgl. ib.

des Irrtums und von der diese zum Ausdruck bringenden aufhebenden Erkenntnis *(bādhakaṃ jñānam)* aus: Die Irrtümlichkeit des Irrtums ist nur möglich, wenn das Irrtumsobjekt nicht ist, und die aufhebende Erkenntnis bringt dieses Nichtsein des Irrtumsobjektes klar zum Ausdruck: „*idaṃ rajataṃ na*", „dieses Silber ist nicht" (vgl. § 135c).

Der Yogācārin kritisiert an dieser Einstellung, daß sie in ihrer Negation des Seins des Irrtumsobjektes zu radikal oder zum mindesten zu undifferenziert vorgehe. Für die Irrtümlichkeit des Irrtums genügt es, das reale Sein des Irrtumsobjektes auszuschalten; das ideelle Sein kann ihm belassen werden, ja muß es sogar, da Nichtseiendes nicht erscheinen kann. Die aufhebende Erkenntnis muß nicht als totale Aufhebung des Irrtumsobjektes verstanden werden, sondern läßt sich als Aufhebung bloß seiner Äußerlichkeit interpretieren: „*rajataṃ na idam*", „das Silber ist kein ‚Dies'", d. h. kein außen vorhandenes Ding (vgl. § 135b).

II. Asatkhyātiḥ

Die Verse 5—27 enthalten eine Darstellung der buddhistischen Asatkhyātiḥ (Theorie des Mādhyamika). Der Mādhyamika sichert seine Theorie, daß Irrtum Erscheinen von Nichtseiendem sei, zunächst durch eine Widerlegung der übrigen Irrtumstheorien und den Nachweis, daß sie die Asatkhyātiḥ voraussetzen.

Das erste Argument gegen die Ātmakhyātiḥ haben wir 5–6
bereits zur Erklärung von Vers 3 vorweggenommen: Für den Mādhyamika bedingt nicht das Innensein (die Idealität), sondern das Nichtsein des Objektes den Irrtum. Daß Idealität des Erkannten Irrtümlichkeit der Erkenntnis bedinge, kann eigentlich auch der Yogācārin nicht behaupten; denn das Ideelle, die Erkenntnis selbst, ist ihm ja gerade das Wahre. Die Irrtümlichkeit läge vielmehr in der Entäußerung („Realisierung") des Ideellen. Diese Äußerlichkeit (Realität) ist aber nichtseiend (vgl. Vers. 8). Also bedingt das Nichtsein der Äußerlichkeit die Irrtümlichkeit des Außenerscheinens. Wenn aber auch der Yogācārin zugeben muß, daß nur das Nichtsein eines Erkenntnisinhaltes seine Irrtümlichkeit bedingt, so ist es das Einfachste, die Irrtümlichkeit des Irrtums unmittelbar auf das Nichtsein des Objektes zurückzuführen.

Wenn aber die Irrtümlichkeit des Irrtums im Gegensatz zur 7
Auffassung des Yogācārin doch auf dem Nichtsein des Objektes

beruht, so ist der Schluß per exclusionem, der in Vers 2 für die Ātmakhyātiḥ vorgebracht worden war, nicht mehr zwingend.

8 Daß Nichtseiendes nicht erscheinen könne, kann der Vertreter der Ātmakhyātiḥ deshalb nicht behaupten, weil seine eigene Theorie ein solches Erscheinen von Nichtseiendem voraussetzt: So, wie der Gegenstand im Irrtum erscheint, nämlich außen (als ein realer), ist er nicht. Seine Äußerlichkeit erscheint, obgleich sie nicht ist (vgl. Komm. zu Vers 5—6). Wäre sie, so wäre die Erkenntnis nicht irrtümlich.

9 In Vers 9 wendet sich der Mādhyamika gegen die Akhyātiḥ, die Theorie Prabhākaras, Irrtum sei „Nichterscheinen". Er versteht „Nichterscheinen" als „Nichtsein von Erkenntnis" (vgl. § 129a) und wendet ein, daß nach dieser Lehre auch im Tiefschlaf Irrtum auftreten müsse, da auch dort Nichtsein von Erkenntnis vorliegt, dieses aber als Nichtsein keinen Unterschied von dem beim Irrtum postulierten Nichtsein von Erkenntnis zulasse (vgl. § 123c)[2].

10 [3]Meint der Vertreter der Akhyātiḥ, trotzdem an seiner Lehre festhalten zu müssen, weil Nichtseiendes nicht erscheinen könne (vgl. Vers 37a u. 38ab), so läßt sich hierauf entgegnen: Handelte es sich um richtige Erkenntnis, so könnte Nichtseiendes, weil es jeder konkreten Gestalt und Wirklichkeit entbehrt (vgl. Vers 14), nicht in sinnlich-unmittelbarer Weise erscheinen. Es handelt sich aber um Irrtum, und dieser besteht gerade darin, daß das Nichtseiende nicht als solches erscheint, sondern fälschlich in konkret-

---

[2] Zu diesem Grundsatz vgl. PM (ChSS) 9, 13—16: „Bei Nichtseiendem, z. B. einem Menschenhorn, wird sinnlich-unmittelbares Erscheinen *(aparokṣāvabhāsaḥ)* niemals festgestellt . . . . Meint der Gegner: ‚Auf Grund einer Verschiedenheit innerhalb (des Nichtseienden) *(āntarālikād vailakṣaṇyāt)* könnte es bei manchem Nichtseienden doch der Fall sein', so ist das falsch; denn wäre es Grundlage einer Verschiedenheit, so käme ihm nicht absolutes Nichtsein *(tuccharūpāsattvam)* zu . . . ."

[3] Der in diesem Vers zum Ausdruck kommende Gedanke wäre eigentlich schon hinter Vers 7 nötig: Der Mādhyamika verwirft den Schluß per exclusionem für die Ātmakhyātiḥ, weil die Irrtümlichkeit auf dem Nichtsein des Objektes beruhe. Aber der Yogācārin hatte doch gesagt, das Erscheinen von Nichtseiendem sei nicht möglich! Hier erwartet man nun eine Stellungnahme des Mādhyamika von der Art, wie sie in Vers 10 vorliegt: Eben weil es sich um Irrtum handelt, der das Nichtseiende nicht als ein solches, sondern als ein Gestalthaft-Wirkliches zur Erscheinung bringt, ist das sinnlich-unmittelbare Erscheinen von Nichtseiendem möglich.

bestimmter Gestalt als ein Wirkliches, somit in sinnlich-unmittelbarer Weise.

Die Anyathākhyātiḥ — die Lehre, daß im Irrtum etwas als etwas, was es nicht ist, erscheint (vgl. § 10) — ist keine universale Theorie des Irrtums, da sie bei substratlosen Irrtümern (vgl. § 5), speziell beim Traum, nicht anwendbar ist; denn dort fehlt ja ein solches Etwas, das anders erscheinen könnte (vgl. § 33). 11

Der Anyathākhyātivādī versucht, diesem Vorwurf dadurch zu entgehen, daß er den Traum nach einem anderen, am substratlosen Irrtum entwickelten Modell erklärt: Im Traum wird Nichtgegenwärtiges als gegenwärtig erfaßt, speziell ein Vergangenes, d. h. früher (und u. U. anderswo) Seiendes als jetzt und hier vorhanden. Die Verfälschung betrifft auf diese Weise zwar nicht die inhaltliche Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern nur seine raum-zeitliche Einordnung; es handelt sich aber auch so durchaus um ein Anderserfassen (vgl. §§ 36 u. 111). Der Mādhyamika weist diese Erklärung zurück, indem er bestreitet, daß das Gewesensein überhaupt ein Sein sei. Gewesensein ist Nichtmehrsein, also ein Nichtsein. Nichtsein läßt aber keine Unterschiede in sich zu (vgl. Vers 9), ist immer absolutes Nichtsein, gleich dem Nichtsein einer Himmelsblume. Die Lehre, im Irrtum erscheine Vergangenes als gegenwärtig, enthält also nichts anderes als die Lehre des Mādhyamika selbst, daß Nichtseiendes als seiend erscheine (vgl. § 115). 12

Aber selbst wenn man zugäbe, daß zwischen Nichtmehrsein und absolutem Nichtsein ein Unterschied besteht und ein Gewesenes doch in gewissem Sinne ein Seiendes ist, selbst wenn man — umgekehrt ausgedrückt — den Standpunkt, daß Sein gleich Dasein, gleich hier und jetzt Gegenwärtigsein, ist, aufgäbe, so gibt es doch Fälle, in denen nicht einmal das Gewesensein des Gegenstandes behauptet werden kann, z. B. bei Träumen von Kombinationen, deren Elemente miteinander unverträglich sind — z. B. von brennendem Wasser — und die deshalb noch niemals von der betreffenden Person erlebt werden konnten, so daß sie auch nicht jetzt auf Grund des Erwachens eines Residuums *(saṃskāraḥ)* solcher Erlebnisse als Trauminhalte auftreten können. In diesen Fällen ist also die Annahme des Erscheinens von absolut Nichtseiendem schlechthin unvermeidlich (vgl. § 42). 13

Vers 14 bringt eine wichtige Zwischenfrage: Wenn Nichtseiendes keine Unterschiede in sich zuläßt, so kann es, wenn über- 14

haupt, nur ohne jede konkrete Gestalt und Wirklichkeit[4], als ein bestimmungsloses, abstraktes Nichts, erscheinen (vgl. § 125). In diesem Falle läßt sich aber das bestimmte Handeln des Irrenden nicht erklären, da dieses voraussetzt, daß man den begehrten oder gefürchteten Gegenstand in bestimmter Weise und als wirklich vorhanden erkannt hat. Der Mādhyamika antwortet: Eben darin besteht das Wesen des Irrtums, daß das Nichtseiende nicht als Nichtseiendes, sondern als ein Seiendes, in der „Leibhaftigkeit" eines Wirklichen der Anschauung, erscheint (vgl. Vers 10), und dadurch zum Anlaß für ein bestimmtes Handeln werden kann.

15 Nicht nur wegen der Schwierigkeiten beim Traum, speziell beim Traum von in sich widerspruchsvollen Sachverhalten, ist die Asatkhyātiḥ der Anyathākhyātiḥ vorzuziehen. Die Anyathākhyātiḥ setzt vielmehr auch prinzipiell ein Erscheinen von Nichtseiendem voraus: Wenn etwas als mit einer Bestimmung, die ihm in Wirklichkeit gar nicht zukommt, verbunden erscheint — z. B. eine Perlmuschel *(śuktiḥ)* mit Silbersein *(rajatatvam)* —, so ist dieses Verbundensein mit einer fremden Bestimmung, das Silbersein der Perlmuschel, doch etwas schlechthin Nichtseiendes; dennoch erscheint es in sinnlich-unmittelbarer Weise (vgl. Vers 131c—133b u. Komm., sowie § 117).

16 Im vorigen war es dem Mādhyamika vor allem darauf angekommen, zu zeigen, daß auch bei den anderen Theorien die Annahme des sinnlich-unmittelbaren Erscheinens von Nichtseiendem unumgänglich sei. Im folgenden erhärtet er seine Position durch den Nachweis, daß sie gegenüber den übrigen Theorien die einfachere sei:

In den folgenden Versen bringt der Mādhyamika eine Aufzählung von zusätzlichen Momenten, die von den gegnerischen Lehren angenommen werden müssen, um das Sein des Irrtums-

[4] Der Terminus „*rūpam*" ist hier in einem sehr prägnanten Sinne gebraucht, in dem er, wie die der Übersetzung beigefügten Parallelstellen zeigen, auch bei Dharmakīrti vorkommt. Er enthält zunächst den Begriff der konkret-bestimmten Gestalt gegenüber der abstrakten, undifferenzierten Natur des Nichtseins, ferner aber auch den Begriff des Seins oder der Wirklichkeit. Denn Sein ist für den Mādhyamika Maṇḍanas gleich Dasein, d. h. gleich hier und jetzt Gegenwärtigsein, während Gewesensein und Seinwerden als Nichtmehrsein und Nochnichtsein interpretiert werden und damit in der Bestimmungslosigkeit der reinen Negation verschwinden (vgl. Vers 12 u. Komm.). Sein aber im Sinne von Dasein ist der Modus des in der Anschauung erlebten Gegenstandes, und daher dessen konkreter Gestalthaftigkeit äquivalent.

objektes zu retten, und weist im Anschluß daran auf einige spezielle Schwierigkeiten hin, die sich für die Anyathākhyātiḥ und z. T. auch für die Akhyātiḥ ergeben.

Will man das Sein des Irrtumsobjektes aufrechterhalten, so 17a–18b
ist eine Menge von zusätzlichen Annahmen notwendig. Alle Vertreter einer transparenten Erkenntnis (vgl. § 20) müssen den Irrtumsinhalt als reales Ding auffassen, das, da es nicht vorhanden (kein „Dies") ist, nur als zeitlich (und u. U. auch räumlich) nichtgegenwärtig (als „Jenes") gefaßt werden kann. Um dieses „Jene" mit dem hier und jetzt anwesenden Subjekt zu vermitteln, muß der Eindruck einer früheren Wahrnehmung jenes Gegenstandes sowie sein Erwachen postuliert werden. Dieses Erwachen bedarf ferner einer „auslösenden Ursache" (vgl. § 30). Aus dem Eindruck entsteht ferner für gewöhnlich eine Erinnerung. Gibt man dies auch im Falle des Irrtums zu, so steht man dem Faktum gegenüber, daß der Irrtum nicht als Erinnerung bewußt wird. Man muß also eine Unterschlagung des Bewußtseins, daß es sich um eine Erinnerung handelt, sowie eine Ursache hierfür postulieren (vgl. § 81 u. 141b).

Dies wären die Momente, die bei einem substratlosen Irrtum — z. B. dem Traum — vom Standpunkt der Akhyātiḥ aus angenommen werden müßten. Vom Standpunkt der Anyathākhyātiḥ aus müßte nicht nur das Ausbleiben des Bewußtseins „ich erinnere mich", sondern auch das Auftreten des irrtümlichen Bewußtseins der Unmittelbarkeit („ich nehme wahr"), welches der Akhyātivādī bestreitet, nebst einer Ursache dafür angenommen werden (vgl. §§ 108 u. 148, 1).

Bei Sinnestäuschungen ist selbstverständlich auch eine Störung des Sinnesorganes anzunehmen. In Fällen von Irrtümern mit einem ähnlichen Substrat (z. B. der irrtümlichen Erkenntnis einer Perlmuschel als Silber) käme zu der unvollständigen Wahrnehmung des Substrates (die Perlmuschel wird nicht als solche, sondern nur als leuchtend weiße Substanz erfaßt), die man auf eine Störung des Sinnesorganes zurückführen könnte[5], noch die Nichtunterscheidung des erinnerten Inhaltes (des Silbers) von dem unvollständig erfaßten Substrat (der Perlmuschel) hinzu, bzw. bei der Anyathākhyātiḥ die positive Identifizierung, als deren Ursache man eine Störung des psychischen Organes anzusetzen pflegte (vgl. z. B. § 158).

[5] Vgl. NMak 57, 3—58, 1.

Dies wären die Momente, die in jedem Fall postuliert werden müssen, wenn man die Transparenz der Erkenntnis vertritt und der im Irrtum erscheinende Gegenstand somit nur ein „Jenes" sein kann. Nimmt man hingegen an, daß die Erkenntnis eine gegenständliche Form in sich enthält, so kann man dem Irrtumsinhalt ein ideelles Sein in der Erkenntnis zuschreiben und dadurch den obigen Schwierigkeiten der Vermittlung mit dem Subjekt entgehen. Aber diese Annahme der Idealität des Irrtumsobjektes ist immer noch ein zusätzliches Moment gegenüber der Theorie des Mādhyamika, der auf das Sein des Irrtumsgegenstandes überhaupt verzichtet.

18c–19b Für die Vertreter der transparenten Erkenntnis ergibt sich eine zusätzliche Schwierigkeit dadurch, daß die Erinnerung an den nichtgegenwärtigen Gegenstand vielfach durch das Dazwischentreten erinnerungstilgender Vorgänge ausgeschlossen erscheint.

20 Dies gilt besonders bei Inhalten, die man in der gegenwärtigen Existenz nicht erlebt hat — etwa wenn ich träume, daß mir der Kopf abgeschlagen wird (vgl. § 42). In solchen Fällen müßte man eine Erinnerung an Erlebnisse früherer Existenzen annehmen, was aber dem auch von Śabarasvāmin anerkannten Grundsatz widerspricht, daß der Tod alle Erinnerungseindrücke auslöscht, somit in späteren Existenzen keine Erinnerung an Erlebnisse früherer Existenzen stattfinden kann (vgl. §§ 74, 113, 144 u. 155c).

21 (Vers 21[6] fehlt zwar im MS fast zur Gänze, doch läßt sich seine Intention aus dem Gedankengang des Uttarapakṣaḥ erschließen. Dort wird nämlich in Vers 143—144 die Erinnerung an Erlebnisse früherer Existenzen verteidigt, also auf Vers 20 Bezug genommen. Darauf heißt es in Vers 145ab: „Beim Traum weckt eine Trübung des psychischen Organes den Samen der Erinnerung", und dann folgt, Vers 22—23 entsprechend, in Vers 145cd eine Begründung, weshalb im Zustand des Wachens keine Träume auftreten. Vers 145ab enthält also aller Wahrscheinlichkeit nach die Antwort auf den fehlenden Vers 21, der somit die Frage nach der Ursache des Erwachens des Erinnerungseindruckes beim Traum gestellt haben dürfte:) Der übliche Anlaß für das Erwachen eines Erinnerungseindruckes ist die Wahrnehmung eines ähnlichen Gegenstandes. Diese scheidet beim Traum aus, weil

[6] Im MS eine Zeile; vgl. aber Rekonstruktion, Anm. 14.

im Schlaf die Sinnesorgane nicht in Tätigkeit sind. Was ist also beim Traum auslösende Ursache? (vgl. auch § 41).

Nach Ansicht des Anyathākhyātivādī erzeugt im Schlaf das 22–23
psychische Organ unter dem Einfluß eines Erinnerungseindruckes die Traumerkenntnis (vgl. § 111). Ganz abgesehen davon, daß diese Annahme als solche schon reichlich merkwürdig ist — denn oft ist der Eindruck schwach oder, weil ausgelöscht, gar nicht vorhanden —, ist vor allem nicht einzusehen, warum das psychische Organ diese Wirkung nicht auch im Zustand des Wachens vollbringt, da ihm dort eine viel größere Aktionsfähigkeit eignet; denn während es im Schlaf von Störungen beeinträchtigt ist, ist es im Wachen frei davon, und während ihm im Schlaf Vorzüge wie Aufmerksamkeit abgehen, ist es im Wachen in ihrem Besitz.

Daß man der Störung eine Erhöhung der Wirksamkeit des 24
psychischen Organes zuschreibt, widerspricht ihrem Wesen; denn sie ist nach Ansicht von Maṇḍanas Mādhyamika rein negativ als „Fehler" zu fassen und bewirkt nur den Ausfall der normalen Wirkung, nicht aber eine zusätzliche abnorme Wirkung (vgl. § 123c u. 80).

Im folgenden wird gezeigt, daß die ein reales Irrtumsobjekt postulierenden Theorien dem tatsächlichen Bewußtsein widersprechen:

Die Anyathākhyātiḥ widerspricht dem tatsächlichen Bewußt- 25
sein aus folgendem Grunde: Daß etwas anders erfaßt wird, heißt, daß eine andere Form auf etwas übertragen wird. Eine Übertragung aber ist eine metaphorische Erkenntnis, bei der man sich des Unterschiedes der miteinander identifizierten Inhalte immer bewußt bleibt[7], wie wenn man denkt: „Der Vāhīka ist ein Rindvieh". Der Irrtum ist aber im allgemeinen — zu Ausnahmefällen vgl. Vers 74 u. Komm. — gerade dadurch gekennzeichnet, daß man sich des Unterschiedes eines vorhandenen Dinges und einer darauf übertragenen Bestimmung nicht bewußt ist. Es erscheint vielmehr bloß ein (nur eben irriger) Gegenstand, z. B. Silber. Die Deutung des Irrtums als Übertragung widerspricht also dem tatsächlichen Bewußtsein.

Auch die Akhyātiḥ widerspricht dem tatsächlichen Bewußt- 26
sein. Sie leugnet die positive Identifizierung der Elemente „*idam*" („dies") und „*rajatam*" („Silber") im Irrtumssatz (vgl. § 136).

[7] Vgl. Hacker, Schüler Śaṅkaras, S. 128 unten.

In Wirklichkeit aber ist diese Identifizierung in der grammatischen Koordination (deutsch: der Kopula „ist“) als unleugbares Bewußtseinsfaktum zum Ausdruck gebracht.

27 Man verwickelt sich also, wenn man ein reales Irrtumsobjekt annimmt, in Widersprüche mit dem tatsächlichen Bewußtsein. Es bleibt infolgedessen nichts anderes übrig, als den Irrtum als ein eigentümliches Phänomen, nämlich eine Erkenntnis, die einen bestimmten Gegenstand erscheinen läßt, obwohl es diesen gar nicht gibt, zu interpretieren. Das „Erscheinen von Nichtseiendem“ bedeutet also bloß, daß kein Objekt vorhanden ist, nicht aber, daß ein (irgendwie doch dinghaft-seiend gedachtes) Nichtseiendes Objekt sei: „Man darf nicht sagen, Nichtseiendes könne nicht erscheinen, wie ein Menschenhorn; denn wir setzen hierzu keine Fähigkeit des Objektes voraus, so daß man sagen könnte, daß es (sc. das Erscheinen) bei einem aller Fähigkeit entbehrenden Nichtseienden nicht möglich sei; vielmehr besteht das ‚Erscheinen von Nichtseiendem‘ nur darin, daß eine Erkenntnis auf Grund ihrer Ursachen das eigentümliche, durch kein Beispiel belegte Wesen, (etwas erscheinen zu lassen, was es gar nicht gibt,) erhält; und ihre Fähigkeit, Nichtseiendes erscheinen zu lassen, nennt man ‚Nichtwissen‘[8].“ Wenn aber kein Objekt existiert, so kann auch die Erkenntnis dieses Objektes kein Wirkliches sein (vgl. §§ 6 u. 123a); denn da eine ideelle objektive Form mit der Ablehnung der Ātmakhyātiḥ ausgeschlossen ist, ist auch die irrtümliche Erkenntnis selbst in ihrer Bestimmtheit schlechterdings unmöglich, muß also gleichfalls nichtseiend sein.

In den folgenden Versen (28—36) bringt Maṇḍana die vedāntische Irrtumstheorie, die hier unter dem Stichwort „Asatkhyātiḥ“ eingeordnet ist (vgl. § 126—127).

28–29 Weil beim Irrtum ein adäquates Objekt nicht existiert, vertreten die Vedāntins seine Unbestimmbarkeit. Andernfalls ginge die Irrtümlichkeit des Irrtums verloren; denn wäre der Irrtum seiend, so wäre mit ihm als Erkenntnis von etwas auch dieses Etwas, sein Objekt, seiend; d. h. wäre er seiend, so wäre

[8] NMak 102, 6—103, 2: *na ca „asato naraviṣāṇavad aprakāśa“ iti caturasram; na khalv atra jñeyasāmarthyam ādriyāmahe, yena „eṣa samastasāmarthyavirahiṇy asati na syād“ ity ucyeta, api tu svapratyayāsāditādṛṣṭāntasiddhasvabhāvabhedaṃ vijñānam eva asataḥ prakāśanaṃ; tathā cāsyāsatprakāśanaśaktir „avidyā“ iti gīyate.* Vgl. auch Bhā 12, 24—26 u. NVTT 86, 12—16.

er auch wahr. Die bestimmte Erkenntnis und ihre Bestimmtheit sind hinsichtlich ihrer Wirklichkeit immer gleich (vgl. § 6). Der Irrtum kann aber auch nicht nichtseiend sein — wie es Maṇḍanas Mādhyamika lehren dürfte[9] —, denn Nichtseiendes kann nicht unmittelbar bewußt werden und infolgedessen das Handeln nicht bestimmen. Der Irrtum ist aber unmittelbar bewußt und bestimmt das Handeln. Er ist also weder als seiend noch als nichtseiend bestimmbar.

Und ist die irrtümliche Erkenntnis nicht seiend, so ist, eben 30
weil die bestimmte Erkenntnis und ihre Bestimmtheit hinsichtlich ihrer Wirklichkeit immer gleich sind, auch das im Irrtum Erkannte kein Seiendes, weder realiter noch idealiter.

Der Vedāntin hatte den Irrtum schon im vorhergehenden 31ab
mit dem Ausdruck „Nichtwissen“ bezeichnet. Dies zeigt, daß es ihm vor allem auf die „metaphysische“ Seite der Problematik ankommt (vgl. §§ 3—9). In diesem Sinne weist er nun darauf hin, daß nach den Aussagen der Upaniṣaden (im Sinne der Interpretation des Advaita-Vedānta) die ganze Welt der Vielheit aus dem Nichtwissen entspringt und als solche keine Wirklichkeit hat, und daß dies nur möglich ist, wenn man im Sinne der Ausführungen der vorigen Verse dieses Nichtwissen als eine weder als seiend noch als nichtseiend bestimmbare, unwirkliche Formen projizierende Wesenheit ansetzt.

Wäre das Nichtwissen Andererfassen, so wäre die über- 31cd
tragene Form — die Vielheit der Welt — wahrhaftseiend; denn bei der Anyathākhyātiḥ ist die übertragene Bestimmtheit, z. B. das Silber, an sich immer seiend.

Wäre das Nichtwissen Nichterfassen im Sinne von Nicht- 32ab
sein von Erkenntnis, so würde nicht die Welt, sondern überhaupt nichts erscheinen.

Die richtige Lehre ist, daß das von aller Vielfalt freie Brahma 32cd
auf Grund des Nichtwissens nicht als solches zum Bewußtsein kommt, sondern in der Form der vielgestaltigen Welt, die ihm aufgefingiert wird und in Wirklichkeit nicht existiert, erscheint.

Wäre das Nichtwissen bloß ein Undeutlicherfassen, so 33ab
wäre nur erklärt, warum das Brahma nicht in seiner vollen Wesensform bewußt wird, nicht aber, wieso an ihm die ihm gänzlich fremde Vielheit in Erscheinung treten kann.

[9] Vgl. Kommentar zu Vers 27.

33cd (Der Text von 33cd ist unsicher. Im Sinne von BS 20, 19 halte ich folgende Interpretation für möglich:) Der Standpunkt des Mādhyamika, der auf das Brahma als Substrat des metaphysischen Irrtums verzichtet, macht gleichfalls das Erscheinen von Welt unmöglich; denn wäre nicht das wahrhaftseiende geistige Brahma das Substrat des Nichtwissens und seiner mannigfaltigen Formen, so könnten diese, da sie an sich ungeistig und unwirklich sind, nicht als seiend bewußt werden.

34 Von der Yogācāra-Position her wäre im Sinne der Ātmakhyātiḥ das Nichtwissen so zu bestimmen, daß es das Außenerscheinen der Formen der Erkenntnis wäre. Damit würde aber die Welt der Vielheit nicht als nichtwahrhaftseiend eliminiert, sondern gerade umgekehrt ins Wesen der wahrhaftseienden Erkenntnis hineingezogen; daraus ergäbe sich aber, da etwas von seinem Wesen nicht getrennt werden kann, daß keine Erlösung von der Welt der Vielheit möglich wäre. Nähme man, um dieser Konsequenz zu entgehen, an, daß irgendwie doch die Vielheit aus dem Geiste verschwinden könne, so würde dieser damit eine Veränderung seines Wesens erleiden. Damit aber wäre es um die Ewigkeit des Geistes geschehen; denn wessen Wesen sich verändert, das ist vergänglich.

35 Die Yogācāra-Position besteht also nach Ansicht des Vedāntin darin, daß die mannigfaltigen Dinge der Welt wahrhaftseiende Formen des Geistes sind. Dies bedingt, will man nicht auf die Annahme einer Vielheit in der Einheit verfallen, daß man den Geist als viele Erkenntnisse mit je einer wahrhaftseienden Form interpretiert. Für den Vedāntin hingegen ist der Geist einer, und ihm werden die vielen Formen nur irrtümlich durch das unbestimmbare Nichtwissen, dem sie angehören, zugeschrieben. Für diesen Sachverhalt gibt es im Bereich des empirischen Irrtums Beispiele: Sehe ich bei einer Luftspiegelung eine Stadt, so liegt zwar bloß eine Erkenntnis vor, aber dennoch enthält diese eine Vielheit von — somit unwirklichen — Formen.

36 Da also alle anderen Interpretationen des Irrtums — insbesondere des metaphysischen — ausscheiden, ist er als Scheinentfaltung *(vivartaḥ)* zu interpretieren, d. h. der eine Geist nimmt die ihm fremde unwirkliche Gestalt einer Mannigfaltigkeit an, ohne dabei sein Wesen zu verlieren[10] (d. h. er bleibt nach wie vor der eine Geist, und die Erscheinungen der Vielheit berühren ihn nicht).

[10] Vgl. VP 5, 7—8: „*ekasya tattvād apracyutasya .... asatyavibhaktānyarūpopagrāhitā vivartaḥ*"; Hacker, Vivarta S. 19 u. 40.

III. Akhyātiḥ (Theorie Prabhākaras und seiner Schule).

Der Vertreter der Akhyātiḥ spezifiziert zunächst „Nichterscheinen" — im Unterschied zu Vers 9 — als Nichtrichtigerfassen (vgl. § 129a), und stützt seine Theorie durch zwei Gründe. Der erste ist, daß Nichtseiendes nicht erscheinen könne (vgl. Vers 2 u. 14). Dies richtet sich vor allem gegen die Asatkhyātiḥ. Daß Nichtseiendes erscheine, ist ein Widerspruch; denn „Erscheinen" bedeutet sinnlich-unmittelbares Erscheinen, d. h. Erscheinen in konkreter Gestalt und Wirklichkeit (vgl. Komm. zu Vers 2, Anm.). „Nichtseiend" aber bedeutet „nichts", d. h. totales Fehlen dieser für anschauliches Erscheinen geforderten konkreten Gestalt und Wirklichkeit (vgl. § 125). — Daß das Argument der Unmöglichkeit des Erscheinens von Nichtseiendem auch gegen Ātmakhyātiḥ und Anyathākhyātiḥ vorgebracht werden könnte, wird an dieser Stelle — zum mindesten im Verstext — nicht ausgesprochen; man vergleiche aber Vers 8 u. 15[11]. 37–39

Das zweite Argument ist, daß die gegnerischen Lehren[12] dem tatsächlichen Bewußtsein widersprechen. Hier kommt Prabhākaras Erkenntnisbegriff (vgl. § 80) zur Auswirkung. Prabhākara erkennt nämlich, daß aus der absoluten Transparenz der Erkenntnis folgt, daß aller Erkenntnisinhalt im Objekt gegeben sein muß, und zwar ausnahmslos. Die Erkenntnis kann nur das Bewußtsein des Objektes sein, aber inhaltlich nichts zu ihm hinzutun. Inhalt und Objekt der Erkenntnis sind dasselbe. Durch die Erkenntnis ist somit auch umgekehrt festgelegt, was objektiv gegeben ist: genau das, was erscheint, ist auch Objekt. Die Annahme des Asatkhyātivādī, daß zwar ein Seiendes erscheine, in Wirklichkeit aber ein Nichtseiendes vorliege, widerspricht also dem tatsächlichen Bewußtsein: Wenn ein Seiendes erscheint, so muß auch ein Seiendes vorliegen; denn Erkenntnisinhalt und Objekt sind dasselbe. Desgleichen widerspricht die Anyathākhyātiḥ dem tatsächlichen

[11] Vimuktātman läßt den Akhyātivādī tatsächlich den Fehler des „Erscheinens von Nichtseiendem" nicht nur bei der Asatkhyātiḥ, sondern auch bei Anyathākhyātiḥ, Ātmakhyātiḥ und Anirvacanīyakhyātiḥ aufzeigen (vgl. IS 41, 10—42, 5).

[12] Die Ātmakhyātiḥ wird nicht berücksichtigt. Vimuktātman hingegen läßt den „Widerspruch mit dem tatsächlichen Bewußtsein" wieder bei allen Theorien ausführen (vgl. die vorige Anm.).

Bewußtsein; denn zu sagen, etwas anderes sei Objekt, als was erscheint, heißt nichts anderes als sagen, etwas anderes erscheine, als was erscheint.

40 Das soeben wiedergegebene Argument des Widerspruches mit dem tatsächlichen Bewußtsein hatte die Definition des Objektes als derjenigen Ursache, welche zugleich in der Erkenntnis erscheint, zur Voraussetzung. Der Akhyātivādī sieht sich gezwungen, diese Voraussetzung zu rechtfertigen. Daß etwas anderes Objekt ist, als was erscheint, erscheint ihm nur dann möglich, wenn das Objekt schon als bloße Ursache der Erkenntnis, ohne die zusätzliche Bestimmung des Erscheinens in ihr, hinreichend gekennzeichnet wäre. Dies ist aber, wie schon Dignāga (AP 1) gezeigt hatte, nicht der Fall, da dann z. B. auch das Sinnesorgan Objekt der Erkenntnis wäre.

41–42 Da somit daran festgehalten werden muß, daß Objekt nur das ist, was in der Erkenntnis erscheint, ist mit der Interpretation des Irrtums als Anderserfassen ein Fall von objektloser Erkenntnis gegeben; denn da das, was als Objekt angesetzt wird (z. B. die Perlmuschel), gar nicht in der Erkenntnis erscheint und daher die wesentliche Bedingung des Objektseins nicht erfüllt, ist es gar nicht Objekt. Sind aber einmal Fälle zugestanden, in denen der Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes kein Objekt entspricht, so ist dem Analogieschluß auf die Objektlosigkeit aller Erkenntnisse Tür und Tor geöffnet. Und hätte die Erkenntnis kein Objekt, so wäre das, was sie zeigt, nur ihre eigene Form, und sie würde nicht über eine reale Welt Auskunft geben. Sie wäre kein Mittel wahrer Erkenntnis realer Sachverhalte (vgl. § 119a). Auch durch den Verzicht auf die Maßgeblichkeit aus sich (vgl. § 64) und durch die Annahme, die Erkenntnis bedürfe zu ihrer Maßgeblichkeit der Bestätigung durch eine weitere Erkenntnis, könnte man ihre Maßgeblichkeit nicht retten; denn selbst wenn sie durch eine weitere Erkenntnis bestätigt würde, wäre doch diese weitere Erkenntnis genau so dem Verdacht der Objektlosigkeit ausgesetzt wie die erste.

43 Vers 43 ist mir unverständlich; der Intention nach müßte er Vers 82b—83b (q. v.) entsprechen. Vgl. auch BS 136, 21f. (s. Parallelstellen), sowie § 120a.

44–45 Man könnte gegen die Akhyātiḥ einwenden, auch bei ihr könne man keiner Erkenntnis trauen, da überall die Möglichkeit besteht, daß es sich — zum mindesten bei ihrem bestimmten Element (z. B. „Silber"), das ja für die Praxis auschlaggebend

ist — um eine nicht als solche erfaßte Erinnerung handelt; und in der Praxis führt eine solche unvollständige Erkenntnis genau so zum Scheitern wie ein positiver Irrtum. Hiergegen behauptet der Akhyātivādī: Die Unvollständigkeit des Erfassens beruht auf Störungen in den Erkenntnisursachen; denn eine Störung bewirkt den ganzen oder teilweisen Ausfall der Wirkung. Es kommt also darauf an, festzustellen, daß solche Störungen nicht vorhanden sind, und dessen kann man sicher sein, wenn man sie trotz intensiver Bemühungen nicht wahrnimmt. Hat man festgestellt, daß keine Störungen vorliegen, so darf man aus dem Vorhandensein der Erkenntnisursachen auf das Vorhandensein einer vollständigen Erkenntnis schließen (vgl. § 120f).

Vers 46ab bringt — wohl nicht ohne Bezug auf die Frage 46ab
des Mādhyamika in Vers 21 — die verschiedenen „auslösenden Ursachen" (vgl. § 30, 41, 82 u. 83) des Irrtums: Wahrnehmung eines ähnlichen Gegenstandes bei Wahrnehmungsirrtümern mit einem ähnlichen Gegenstand als Substrat, das „Unsichtbare" (d. h. das Karma) und starkes Bekümmertsein um eine Sache vor allem beim Traum oder psychiscb bedingten Halluzinationen.

Vers 46cd ist so verstümmelt, daß sich über seinen Inhalt 46cd
nichts Sicheres sagen läßt. Vielleicht enthielt er die Lehre von der Unterschlagung des Bewußtseins „ich erinnere mich" *(smarāmīti pramoṣaḥ*, vgl. Vers 17 u. Komm., sowie § 81), um die Frage zu beantworten, wieso denn der Irrtum als Wahrnehmung auftritt, obwohl er Erinnerung ist.

IV. **Anyathakhyatiḥ** (Maṇḍanas eigene Lehre).

Vers 47 führt Maṇḍanas eigene Lehre — bei der er sich an 47
den „altehrwürdigen (Lehrer)", womit Kumārila gemeint sein dürfte, anschließt — durch einen Schluß per exclusionem (§ 131) ein: a) Existierte das im Irrtum Erkannte genau so, wie es erkannt wird[13], so wäre die Erkenntnis nicht irrtümlich, sondern wahr. Die Irrtümlichkeit ist aber durch die aufhebende Erkenntnis erwiesen. b) Existierte das im Irrtum Erkannte überhaupt nicht, so könnte es nicht in sinnlich-unmittelbarer Weise erscheinen. c) Also ist die Annahme berechtigt, daß das im Irrtum Erkannte

[13] Dem „*ekāntasattve*" Maṇḍanas entspricht bei Ānandabodha „*ātyantikasattā-*" (NMak 81, 9f.), was Citsukha mit den Worten „*yathāpratibhāsaṃ sattvam*" (NMakṬ 81, 15) umschreibt. — Vgl. auch BS 60, 7 (s. Parallelstellen).

existiert, aber nicht so, wie es erscheint, sondern anders. Irrtum ist also „Anderserfassen" *(anyathākhyātiḥ)*. Auf diese Weise wird man sowohl dem tatsächlichen Erscheinen im Irrtum als auch der durch die aufhebende Erkenntnis erwiesenen Irrtümlichkeit dieses Erscheinens gerecht.

Die Gliederung des Folgenden ergibt sich aus Vers 47[14]: Zur Verteidigung des ersten Gliedes des obigen Schlusses per exclusionem muß die Position Prabhākaras, der mit seiner Akhyātiḥ den Irrtum gerade unter der Voraussetzung, daß alles so ist, wie es erscheint, erklären möchte, widerlegt werden. Dies geschieht in den Versen 48—120b. Von 120c an wird dann das zweite Glied des obigen Schlusses per exclusionem durch eine Widerlegung der Asatkhyātiḥ erhärtet. Die vedāntische Asatkhyātiḥ wird hierbei nur kurz berücksichtigt (150 — 151 od. 152[15]). Es bleibt nun nur noch die Widerlegung der Ātmakhyātiḥ übrig, der sich Maṇḍana — dem Pūrvapakṣaḥ entsprechend ganz kurz — in Vers 153 (vielleicht auch schon 152) zu widmen scheint[15]. Daß sie an letzter Stelle steht, ließe sich aus Vers 47 insofern erklären, als ihre Widerlegung zur Verteidigung der Konklusion (c) notwendig ist; denn die Ātmakhyātiḥ geht ja von denselben Prämissen (a und b) aus, zieht hieraus aber eine andere Folgerung (vgl. Komm. zu Vers 2). Bei der Widerlegung der Ātmakhyātiḥ geht Maṇḍana auf das Problem der aufhebenden Erkenntnis *(bādhakaṃ jñānam)* ein (154ff.) und kommt unter diesem Gesichtspunkt noch einmal auf die vedāntische Asatkhyātiḥ (155d) und auf die Akhyātiḥ (156ff.) zu sprechen.

48 Maṇḍana beginnt seine Widerlegung der Akhyātiḥ, indem er „Nichterfassen" — wie der Mādhyamika in Vers 9 — als „Nichtsein von Erkenntnis" interpretiert. Bedingte Nichtsein von Erkenntnis Irrtum, so müßte auch im Tiefschlaf, wo man ja nichts erkennt, Irrtum auftreten. Dem ist aber nicht so. Also beruht der Irrtum nicht auf dem Nichtsein von Erkenntnis.

Aber, so könnte der Gegner einwenden, wir können das Sehen von Finsternis als Beispiel dafür anführen, daß bei Nichtsein von Erkenntnis die irrtümliche Vorstellung, man erkenne etwas, auf-

---

[14] Die fundamentale Stellung von Vers 47 scheint auch metrisch hervorgehoben zu sein durch die Länge der Silben 5—7 im ersten und dritten Pāda.

[15] Die Verse 151—153 sind so stark verdorben, daß ihr Inhalt auch im groben nicht mit Sicherheit bestimmt werden kann.

treten kann; denn wenn ich vermeine, Finsternis zu sehen, so beruht das nur darauf, daß ich kein Licht sehe. Ein Ding „Finsternis" gibt es nicht.

Maṇḍana entgegnet: Das Beispiel ist nicht schlüssig, weil wir es nicht zugeben. Denn die Finsternis ist tatsächlich ein Ding, nämlich der Schatten der Erde, und als solcher eine „Substanz" *(dravyam)*. Und selbst wenn man — so könnte man im Sinne von BS III 50d hinzufügen — ein reales Ding „Finsternis" nicht akzeptiert, so wäre es immer noch möglich, die Wahrnehmung der Finsternis im Sinne des Vaiśeṣika auf das Erfassen des Nichtseins von Licht, und nicht im Sinne Prabhākaras auf das Nichtsein des Erfassens von Licht, zurückzuführen. Man wäre dann allerdings gezwungen, die Position Prabhākaras, der ein reales Nichtsein leugnet und die Vorstellung „dies ist nichtseiend" grundsätzlich als irrtümliche Auslegung des Nichtseins der Erkenntnis „dies ist seiend" interpretiert, zu widerlegen (vgl. BS III, 47c—51b).

Der Akhyātivādī präzisiert nun den Begriff des „Nichterscheinens" im Sinne von Vers 37: „Nichterscheinen" bedeutet 49–50
Nichtrichtigerfassen, und dieses wiederum ist als Undeutlicherfassen oder Unvollständigerfassen zu bestimmen. Entweder besteht Irrtum darin, daß die Erkenntnis undeutlich ist, oder darin, daß am Objekt nur einige — und zwar die mit anderem gemeinsamen — Aspekte erfaßt werden, andere — und zwar gerade die spezifischen — dagegen nicht.

Maṇḍana zeigt, daß diese Definition des Irrtums zu weit 51–52
ist. Ein weit entfernter oder ein besonders feiner Gegenstand wird zwar undeutlich oder unvollständig wahrgenommen, aber dennoch liegt kein Irrtum vor. Ja, alle Erkenntnisse überhaupt wären falsch, wenn man Irrtümlichkeit als Unvollständigkeit der Erkenntnis definiert; denn keine Erkenntnis erfaßt nach Ansicht Maṇḍanas den Gegenstand in der Gesamtheit seiner Aspekte.

Da somit die Irrtümlichkeit als Unvollständigkeit nicht aus- 53a–54b
reichend bestimmt ist, ist der Traum — als Prototyp des substratlosen Irrtums — nicht schon dadurch irrtümlich, daß die Nichtgegenwärtigkeit der entsprechenden Dinge nicht erfaßt wird — d. h. daß bei der Traumerkenntnis das Bewußtsein, daß es sich um eine Erinnerung handelt, verloren geht (vgl. § 81); vielmehr müssen die im Traum erscheinenden Dinge positiv als jetzt und hier gegenwärtig aufgefaßt werden (vgl. § 111). Desgleichen genügt es beim

Perlmuschel-Silber-Irrtum nicht, daß Perlmuschel und Silber nicht als verschieden erfaßt werden (vgl. § 86), sondern sie müssen positiv identifiziert werden (vgl. §§ 106 u. 108).

54cd Besondere Schwierigkeiten erwachsen dem Vertreter der Akhyātiḥ beim irrtümlichen Wiedererkennen. Dort wird in der Vorstellung „dies ist (dasselbe wie) jenes“ *(tad evedam)* das Nichtgegenwärtige durchaus als „Jenes“ *(tad)* bewußt, so daß seine Nichtunterscheidung von dem Gegenwärtigen (dem „Dies“, *idam*) unmöglich erscheint.

Der Gegner könnte eine differenziertere Interpretation des falschen Wiedererkennens vorschlagen: Das Element „jenes“ bezeichnet das Erinnerte, das als solches bewußt wird. Das Element „dies“ aber ist komplex. Es bedeutet den jetzt und hier vorhandenen Gegenstand als einen, von dem das Erinnerte nicht als verschieden bewußt ist. D. h. das Element „dies“ enthält den eigentlichen Irrtum, der im Sinne der Akhyātiḥ mit Substrat (§ 86) als dreifaches Nichterfassen zu verstehen ist: 1. Wahrnehmung des vorhandenen Gegenstandes ohne diejenigen Besonderheiten, durch die er von dem „Jenen“ unterschieden ist; 2. nicht als solche erfaßte Erinnerung an das „Jene“; 3. Nichterfassen der Verschiedenheit dieser beiden Erkenntnisse und ihrer Gegenstände. — Auch gegen diese eventuell vorauszusetzende differenziertere Interpretation des irrtümlichen Wiedererkennens richtet sich Maṇḍanas Argument. Es ist unmöglich, daß in ein und derselben Erkenntnis die Erinnerung das eine Mal als solche erfaßt wird, das andere Mal hingegen nicht, da es sich bei Erfassen und Nichterfassen um einen kontradiktorischen Gegensatz handelt.

Für Maṇḍana selbst hingegen wäre das irrtümliche Wiedererkennen so zu erklären, daß in dem Worte „jenes“ der erinnerte Gegenstand als solcher, d. h. als durch die vergangene Zeit bestimmt, ausgedrückt wäre, in dem Worte „dies“ hingegen der wahrgenommene Gegenstand, dessen unterscheidende Besonderheiten nicht erfaßt und auf den statt dessen die Besonderheiten des erinnerten Gegenstandes fälschlich übertragen werden, der somit in der gleichen Weise erscheint, als wäre der erinnerte Gegenstand wahrgenommen, d. h. als durch die gegenwärtige Zeit bestimmt erfaßt. Bei Maṇḍana würde also kein kontradiktorischer Gegensatz in ein und derselben Erkenntnis auftreten, sondern nur zwei verschiedene zeitliche Bestimmungen eines Dinges, was aber für einen Mīmāṃsaka oder Naiyāyika keinerlei Widerspruch enthält.

Meint der Gegner, beim irrtümlichen Wiedererkennen werde 55a–56b
zwar das Erinnerte, da es als solches bewußt ist, von dem Wahrgenommenen unterschieden, nicht aber das Wahrgenommene von dem Erinnerten, so ist dies nicht haltbar. Denn erstens ist die Erkenntnis, daß A von B verschieden ist, mit der Erkenntnis, daß auch B von A verschieden ist, unabdingbar verknüpft. Zweitens: Wenn das Wahrgenommene nicht als verschieden von dem Erinnerten erfaßt würde, müßte die Erkenntnis in der Form einer Erinnerung auftreten; denn das Erinnerte wäre dasjenige, welches als solches erfaßt würde, während dies bei dem Wahrgenommenen nicht der Fall sein und es sich jenem sozusagen anpassen soll. Dies widerspricht aber dem tatsächlichen Bewußtsein; denn das irrtümliche Wiedererkennen tritt in seinem Element „dies“ als Wahrnehmung auf.

Vers 56c—57b ist mir unverständlich. 56c–57b

Für Maṇḍana ist Gegenstand eines bestimmten (direkten) 57c–58b
Handelns dasjenige Gegenwärtige, welches als das jeweils Begehrte bzw. Gefürchtete erkannt wird, oder das Begehrte bzw. Gefürchtete, insofern es als gegenwärtig (als „Dies“) erkannt wird. Diese Definition läßt sich auch im Falle des Irrtums aufrecht erhalten, wenn man diesen als Anderserfassen interpretiert. Faßt man ihn aber als Nichterfassen und bestreitet, daß das Substrat positiv als das Begehrte erfaßt wird, oder das Begehrte als das Substrat, so wird die Tatsache, daß es zum Gegenstand des bestimmten Handelns wird, unerklärlich. Man könnte sich höchstens durch eine neue Definition des Gegenstandes des Handelns retten. Dies versucht der Vertreter des Standpunktes Prabhākaras, wie sich — um es vorwegzunehmen — aus dem Folgenden ergibt, auf verschiedene Weisen:

1. (Von der Akhyātiḥ ohne Substrat her:) Gegenstand des Handelns ist das Begehrte, wenn es nicht als Nicht-dies erfaßt wird (vgl. 60c). — Diese Definition kann das Gerichtetsein der Handlung auf ein ganz bestimmtes der gegenwärtigen Dinge — das Substrat — nicht erklären. Deshalb muß die Definition des Gegenstandes des Handelns von der Akhyātiḥ mit Substrat ausgehen:

2. Gegenstand des Handelns ist dasjenige (Gegenwärtige), welches nicht als von dem Begehrten verschieden erfaßt wird (vgl. Vers 61c—62b). — Diese Definition ist aber zu weit, weil sie auch nichtwahrgenommene (gegenwärtige) Dinge einschließt, die, eben weil überhaupt nicht erkannt, auch nicht als von dem Begehrten verschieden erkannt werden.

3. Gegenstand des Handelns ist das, was wahrgenommen, aber nicht als von dem Begehrten verschieden erfaßt wird. — Diese Definition ist zweifellos eindeutig, wenn sie als ein zwei gleichgeordnete Bedingungen enthaltendes logisches Produkt (A·B) aufgefaßt wird. Maṇḍana jedoch versteht die Wahrnehmung des Gegenstandes nicht als eine dem Nichtunterscheiden gleichgeordnete Bedingung, sondern als Voraussetzung dafür. Als solche ist sie dann allerdings ohne Bedeutung, da das Nichtunterscheiden — als ein Nochnichtsein *(prāg-abhāvaḥ)*, wie es BSV 272, 17 heißt — schon ohnedies gegeben ist und nicht erst konstituiert zu werden braucht, so daß auch in diesem Falle kein Unterschied zwischen dem Substrat und nicht wahrgenommenen Gegenständen bestünde.

58c–67d In den folgenden Versen führt Maṇḍana den in 57c–58b umrissenen Gedankengang näher aus. Zunächst läßt er den Gegner im Sinne des Pūrvapakṣaḥ die Motive und das Wesen der Akhyātiḥ kurz umreißen und zeigt dann ihre Unhaltbarkeit auf, indem er nachweist, daß sie das bestimmte Handeln nicht erklären kann. Da Maṇḍana diese Verse in die BS (III, 114c—123d = S. 136, 18ff.) übernommen hat und sie uns dort mit einem von ihm selbst verfaßten Prosakommentar erhalten sind, möchte ich statt eigener Erklärungen diesen zu ihrer Erläuterung wiedergeben:

(114c—115b = 58c—59b:) Es ist unmöglich, daß etwas anders erfaßt wird, als es ist, weil dies dem tatsächlichen Bewußtsein widersprechen würde; wie könnte denn, wenn eines erkannt wird, ein anderes Objekt sein? Auch könnte man dann (keiner Erkenntnis) mehr trauen: Wenn die Erkenntnis von der Form des Objektes abwiche, könnte man durch sie nicht zur Gewißheit über das Objekt gelangen. Ferner: Ahmte die Erkenntnis nicht die Form des Objektes nach, so würde sie ohne Objekt, ohne Anhaltspunkt und ohne ein Erfaßtes sein[16]; denn die bloße Ursache der Erkenntnis ist noch nicht Anhaltspunkt, wie das Auge. In diesem Falle aber würde sie kein Wissen erzeugen, und somit sich aus ihr, selbst wenn sie von anderem abhängig wäre, keine Gewißheit über den Gegenstand ergeben.

Was ist dann diese während des Kontaktes des Auges mit der Perlmuschel (entstehende Erkenntnis) „Silber"? Eine Erinnerung auf Grund des Erfassens einer Gemeinsamkeit. Wieso ist sie dann Irrtum? Weil die Verschiedenheit des Wahrgenommenen und des

[16] Ich lese (vgl. BS 136, Anm. 10 u. 11): „... *aviṣayam anālambanam agrāhyam eva syāj jñānam, hetumātrasyānālambanatvāc* ...".

Erinnerten nicht erfaßt wird. Diejenigen, welchen die Unterscheidung fehlt, vermeinen dort, wo sie die Verschiedenheit nicht erfassen, Nichtverschiedenheit zu erfassen, wie man bei Bäumen usw., wenn man von weitem die Zwischenräume nicht erfaßt, ihr Zusammenhängen zu erfassen vermeint. Deshalb handelt es sich bei der (Erkenntnis „Silber") um eine Erinnerung an Silber, bei der das unterscheidende Bewußtsein „ich erinnere mich" fehlt (BS 136,20 — 137,5).

(115cd = 59cd:) Wenn der Silber Begehrende nicht das mit dem Auge in Kontakt Stehende — das Perlmuschelstück — als Silber, oder das Silber als solches (d. h. als mit dem Auge in Kontakt stehend)[17] erkennte, so würde er nicht, in dem Wunsche, es zu ergreifen, sein Handeln auf das Perlmuschelstück richten, da er (es) nicht als Silber erkannt hätte, genau so wie (er aus dem gleichen Grunde sein Handeln nicht) auf einen Erdklumpen o. ä. (richtet) (BS 137, 23—138,1).

(116ab = 60ab:) Auch richtet sich jenes Handeln nicht auf das Silber, an das man sich erinnert, da es an diesem Ort nicht gegenwärtig ist; denn auch wenn ein Ding zum Bewußtsein gekommen ist, so richtet doch derjenige, der es begehrt, sein Handeln nicht auf einen (Ort), wo es nicht gegenwärtig ist. (BS 138, 1—2).

(116c—117b = 60c—61b:) (Der Gegner) könnte nun meinen: „Dadurch, daß (bloß) das Silber erkannt wird, sein Nichtgegenwärtigsein dagegen nicht erkannt wird, ist das Handeln auf diesen (Ort) gerichtet." Das ist aber nicht richtig; denn die Handlung richtet sich nur auf das Perlmuschelstück; daß aber die Handlung nur auf dieses gerichtet ist, das kann nur auf dem (irrtümlich erkannten) Gegenwärtigsein des (Silbers an ihm) beruhen. Auf Grund der Erkenntnis von Silber bloß schlechthin[18] und des Fehlens der klaren Erkenntnis ihres Erinnerungs(charakters) müßte sich das Handeln auch auf andere (Gegenstände) richten, da das Nichterfassen des Nichtgegenwärtigseins (des Silbers) für sie genau so gilt. (BS 138, 3—6).

(117c—118d = 61c—62d:) Der Gegner meint: „Die an den übrigen Orten befindlichen Dinge werden, da sie samt ihren besonderen Bestimmungen wahrgenommen werden, als verschieden von dem Silber erfaßt. Infolgedessen richtet sich das Handeln nicht auf sie. Bei dem Perlmuschelstück dagegen wird nur die

[17] Vgl. BS 143, 8.
[18] sc. der Erinnerung an Silber ohne raumzeitliche Bestimmtheit.

weiße, leuchtende Farbe, die es mit dem Silber gemeinsam hat, erkannt, und dadurch seine Verschiedenheit von dem in der Erinnerung auftretenden Silber nicht erfaßt, und infolgedessen richtet sich das Handeln auf es." — Auch so (bleibt immer noch der Fehler bestehen, daß) sich das Handeln (auch) auf (überhaupt) nicht wahrgenommene (Dinge) — z. B. einen Erdklumpen[19] — richten müßte, da (auch bei ihnen) die Verschiedenheit von dem (Silber) nicht festgestellt wird[20]. (138, 7—10).

(119 = 63:) (Meint ihr:) „Sie werden nicht als Silber erkannt, (und infolgedessen richtet sich die Handlung nicht auf sie)," so ist dies doch (nach eurer Theorie) auch im andern Falle (sc. bei der Perlmuschel) nicht der Fall. (Denn) wäre es doch der Fall, so hättet ihr damit eine (positiv) falsche Erkenntnis zugegeben. (138, 10—12).

(120 = 64:) (Meint ihr:) „Auf die nicht wahrgenommenen (Dinge) richtet sich das Handeln eben deshalb nicht, weil sie nicht wahrgenommen sind," so dürfte es sich auch nicht auf die Perlmuschel richten. — „Aber die Perlmuschel ist doch in ihrer allgemeinen Form (als leuchtend weißer Gegenstand) wahrgenommen worden!" — Richtig; aber diese (sc. die allgemeine Form) veranlaßt kein Handeln des Silber Begehrenden. In der Form von Silber aber, die so ist (d. h. sein Handeln veranlaßt), ist sie nicht erkannt worden. Dies ist bei der mit dem Auge in Kontakt stehenden Perlmuschel genau so wenig der Fall wie bei dem mit dem Auge nicht in Kontakt Stehenden (sc. den überhaupt nicht wahrgenommenen Gegenständen). (138, 12—15).

(121—123 = 65—67:) Wenn (der Gegner) meint: „Das Handeln richtet sich nur auf das mit dem Auge in Kontakt Stehende, nicht aber auf anderes, da es aus der Nichtunterscheidung des Wahrgenommenen und des Erinnerten (entspringt)," so ist folgendes zu überlegen: Entsteht auf Grund des Fehlens des Erfassens der Verschiedenheit (von „Dies" und Silber), durch welches (allein die beiden) unterschieden werden, das Bewußtsein, (das Silber) sei gegenwärtig, daraus das Bewußtsein, (es) sei (mit dem „Dies") identisch, und daraus (schließlich) das Handeln, oder (entsteht das Handeln) aus dem bloßen Fehlen des Bewußtseins ihrer Verschiedenheit? Im ersteren Falle läge eine falsche Er-

[19] sc. den man nicht beachtet hat oder der nicht in der Blickrichtung liegt.

[20] Da sie überhaupt nicht erkannt werden, werden sie auch nicht als von dem Silber verschieden erkannt.

kenntnis vor. Im letzteren Falle bestünde zwischen Wahrgenommenem und Nichtwahrgenommenem — oder zwischen in Kontakt Stehendem und nicht in Kontakt Stehendem — kein Unterschied, da die Verschiedenheit (von dem Silber jeweils) bei beiden in gleicher Weise nicht erfaßt wird; denn weder der Kontakt mit dem Sinnesorgan noch die Wahrnehmung ist für das Nichterfassen von irgendeiner Bedeutung, wohl aber für die (von uns angenommene) Übertragung einer unwirklichen (Bestimmung)[21]; (denn) eine sinnliche Übertragung auf etwas, das gar nicht erfaßt ist oder nicht (mit dem Sinnesorgan) in Kontakt steht, ist ausgeschlossen (138, 15—21).

Das wichtigste Element der Akhyātiḥ ist das Nichterfassen 68
des Erinnerten als solchen bzw. (speziell beim Irrtum mit Substrat) das Nichtunterscheiden des Erinnerten von dem Wahrgenommenen. Dieses Nichtunterscheiden ist nun nach Maṇḍana unmöglich (vgl. § 130, 3). Denn wenn Erinnerungs- und Wahrnehmungsergebnis voneinander unterschieden wären, d. h. — da das Erkenntnisergebnis im Sinne der Mīmāṃsā das Wissen von dem Gegenstand ist — wenn Erinnerung und Wahrnehmung (als Vorgang) zugleich mit dem Bewußtsein ihres Gegenstandes grundsätzlich auch das Bewußtsein der Unterschiedenheit ihres Gegenstandes von dem einer Wahrnehmung bzw. Erinnerung bewirkten, dann wäre eine Nichtunterscheidung ihrer Gegenstände grundsätzlich ausgeschlossen.

Bewirkte dagegen die Erinnerung (als Vorgang) das Bewußt- 69
sein ihres Gegenstandes grundsätzlich ohne das Bewußtsein seiner Verschiedenheit von Wahrgenommenem, so wären Wahrnehmung und Erinnerung für den Erkennenden gleich, und jedesmal, wenn ein Gegenstand in seinen allgemeinen Bestimmungen wahrgenommen und ein anderer, dem diese allgemeinen Bestimmungen auch zukommen, mit seinen Besonderheiten in der Erinnerung vergegenwärtigt wird, müßte, da ja jene Erinnerung von einer die allgemeine Wahrnehmung ergänzenden Wahrnehmung der besonderen Bestimmungen nicht unterschieden wäre, die irrtümliche Vorstellung zustande kommen, man nehme einen Gegenstand von der Art des Erinnerten wahr. Dies ist aber keineswegs immer der Fall, da manchmal bloß Zweifel entsteht[22]. Meint der

[21] D. h. einer Bestimmung, die dem vorhandenen Gegenstand, auf den sie übertragen wird, gar nicht zukommt.

[22] Vgl. BS III 125b.

Gegner, Zweifel entstehe bei Erinnerung an die Besonderheiten mehrerer Dinge, Irrtum dagegen nur bei Erinnerung an die Besonderheiten eines Dinges, so ist das nicht richtig; denn auch bei Erinnerung an die Besonderheiten mehrerer Dinge kommt Irrtum vor[23]. Und „manchmal tritt, obwohl (der vorhandene Gegenstand bloß) in seiner allgemeinen Form wahrgenommen wird, bei jemand, der sich an eines der in Frage kommenden Dinge erinnert, weder Zweifel noch Irrtum auf, da die (entsprechenden) Störungen nicht genügend gediehen sind" (BS 139, 22f.).

70 Meint der Gegner: Da man sich in manchen Fällen durch das Bewußtsein „ich erinnere mich" der Erinnerung als solcher bewußt wird, tritt nicht immer Irrtum auf, — so ist dem entgegenzuhalten, daß das Bewußtsein, daß es sich um einen von Wahrnehmung verschiedenen Erkenntnisvorgang handelt, nur zustande kommen könnte, wenn das Ergebnis der Erinnerung (das von der Erinnerung bewirkte Gegenstandsbewußtsein) von dem einer Wahrnehmung unterschieden wäre. Denn da der Erkenntnisvorgang nur aus dem Erkenntnisergebnis erschlossen werden kann, kann auch eine Besonderheit des Erkenntnisvorganges nur aus einer Besonderheit des Erkenntnisergebnisses erschlossen werden.

71 Ferner[24] ist „die Erkenntnis ‚ich erinnere mich', welche den Unterschied von Wahrnehmung und Erinnerung feststellen soll, von der Erinnerung verschieden" (BS 141, 17f.). Es wäre also, beruhte die Unterscheidung bzw. Nichtunterscheidung des Erinnerten nur auf dem Entstehen bzw. Nichtentstehen dieser zusätzlichen Erkenntnis, in beiden Fällen „die Erinnerung selbst vollständig, (und) nichts von ihrem Gegenstand wäre von ihr nicht erfaßt; also wäre, wenn sie ihren Gegenstand von sich aus von dem einer Wahrnehmung unterschiede, eine Nichtunterscheidung des Wahrgenommenen und des Erinnerten nicht möglich" (BS 141, 15—17). „Unterschiede aber die Erinnerung (ihren Gegenstand) nicht von sich aus, so könnte — entsprechend dem in Vers 70cd Gesagten — die (Erkenntnis ‚ich erinnere mich') gar nicht zustande kommen" (BS 141, 21f.).

[23] Vgl. BS III 125c—126b u. Komm. (139, 16f.).

[24] Man könnte versucht sein, Vers 71 bloß als Erläuterung von Vers 70cd zu verstehen, doch widerspricht dem der Umstand, daß er mit „*ca*" (und nicht etwa mit „*hi*") an diesen angeschlossen ist. Auch die BS spricht, wie aus den im folgenden verarbeiteten Stellen ersichtlich ist, für einen neuen gedanklichen Ansatz.

In den Versen 70—71 war der Gegner von der in Vers 69 72a–73b
behandelten Möglichkeit, die Erinnerung unterscheide grundsätzlich ihren Gegenstand nicht von sich aus, ausgegangen und hatte behauptet, daß für diese Unterscheidung das Auftreten einer zusätzlichen Erkenntnis „ich erinnere mich" notwendig sei. Nun greift er auf die andere Möglichkeit (Vers 68) zurück: Die Erinnerung unterscheidet grundsätzlich ihren Gegenstand von sich aus; sie kann aber durch eine Störung des psychischen Organes daran gehindert werden (vgl. § 158). Gegen diese an sich plausible These wendet Maṇḍana ein, daß sie durch die Erfahrung widerlegbar ist: Daß bei gewissen (insbesondere den physisch bedingten) Irrtümern das psychische Organ gar nicht gestört ist, läßt sich daraus ersehen, daß es zur Zeit dieser Irrtümer im übrigen einwandfrei funktioniert. „Beim Traum wäre das (Nichterfassen der Nichtgegenwärtigkeit als Irrtumsursache) möglich, nicht aber bei einer Sinnestäuschung, (die auf einer Störung des Sinnesorganes durch Timira usw. beruht, vgl. BSV 277, 26), weil das psychische Organ dort nicht gestört ist, das Nichterfassen aber eine Störung des psychischen Organes zur Ursache haben soll" (BS 142, 2f.).

Sollte der Gegner eben wegen des Auftretens der irrtümlichen 73cd
Erkenntnis eine spezielle Störung des psychischen Organes postulieren, so ist diese seine Theorie als die umständlichere zu verwerfen, da Maṇḍana ohne eine solche Störung mit der bloßen Störung des Sinnesorganes auskommt.

Ferner kann man gegen die Reduktion des Irrtums auf Nicht- 74
unterscheidung zweier Gegenstände Fälle (insbesondere physisch bedingte Irrtümer) anführen, bei denen sich der Irrende durchaus der Verschiedenheit bewußt ist. „Es kommt vor, daß (Irrtümer), wie z. B. (das Sehen) zweier Monde oder eine Verwechslung der Himmelsrichtungen, andauern, obwohl man durch ein anderes Erkenntnismittel den Unterschied (d. h. die Unverbundenheit des vorhandenen Gegenstandes und der ihm zugeschriebenen Besonderheit) kennt" (BS 142, 5f.). „Wenn man beim Mond, obwohl man sich an etwas anderes, nämlich die von früher her bekannte Einheit, erinnert, irrtümlich eine Zweiheit erfaßt, so kann das nicht auf der Nichtunterscheidung eines Erinnerten (von einem Wahrgenommenen) beruhen" (BS 140, 1f.).

Da für den Akhyātivādī Irrtum nur in dem Nichterfassen 75
gewisser Aspekte des Objektes besteht, hat auch die Störung für ihn nur die negative Funktion, das Entstehen der normalen Wirkung (sc. des vollständigen Erfassens) zu verhindern (vgl. § 80),

d. h. sie bewirkt nur ein Nichterfassen. Diese undifferenzierte rein negative Funktion der Störungen kann aber die Mannigfaltigkeit der Sinnestäuschungen und ihr jeweiliges Gebundensein an bestimmte Störungen des Sinnesorganes nicht erklären. Gesteht man dagegen mit Maṇḍana der Störung auch eine positiv-verfälschende Wirkung zu (vgl. § 108), so wird jene Differenzierung erklärbar.

76 Glaubt der Gegner, die Ähnlichkeit als spezifizierendes Moment einsetzen zu können, derart, daß die Erinnerung, die aus der unvollständigen Wahrnehmung entsteht und von dieser nicht unterschieden wird, sich auf einen Gegenstand bezieht, der dem jeweils wahrgenommenen ähnlich ist, so muß dem entgegengehalten werden, daß nicht alle Irrtümer in der Übertragung von Besonderheiten eines ähnlichen Gegenstandes bestehen, sondern auch Zuschreibungen völlig fremder Bestimmungen stattfinden, z. B. bei der Wahrnehmung einer weißen Muschel als gelb *(pītaśaṅkhaḥ)* oder eines Stückes Zucker als bitter *(tiktaguḍaḥ* od. *tiktaśarkarā)*.

77–78 Die beiden folgenden Verse widerlegen Versuche des Prābhākara, auch Fälle solcher Irrtümer, die, ohne daß eine Ähnlichkeit vorläge, ausschließlich durch physische Störungen bedingt sind, im Sinne der Akhyātiḥ zu erklären. Ich darf zur Interpretation auf §§ 129c und 130, 5, sowie auf §§ 155c u. 160 verweisen.

79a–80b In den Versen 79a–82a wendet sich Maṇḍana gegen die Verse 39—42: Daß etwas in einer anderen Form Objekt ist, als es in Wirklichkeit beschaffen ist, bedeutet nicht, daß es überhaupt nicht als Objekt gelten kann; denn das Auge z. B. ist auch in einer anderen Form nicht Objekt der Augenerkenntnis. Denn verzichtet man auf die von Seiten Prabhākaras vorausgesetzte Definition, Objekt sei diejenige Ursache, deren Form in der Erkenntnis erscheint, so bedeutet das noch nicht, daß Objektsein mit bloßem Ursachesein zusammenfällt, so daß kein Unterschied bestände zwischen dem Substrat des Irrtums, das Objekt sein soll, und anderen Ursachen, z. B. dem Sinnesorgan. Objekt ist vielmehr nach Maṇḍana dasjenige, worauf sich der Möglichkeit nach — d. h. falls das betreffende Subjekt daran interessiert ist — das von der betreffenden Erkenntnis hervorgerufene Handeln richtet (vgl. § 104). „Handeln" bedeutet vor allem Praxis — Ergreifen oder Vermeiden —, aber auch das sprachliche oder gedankliche Formulieren eines Satzes, z. B. „dies ist Silber"[25].

[25] Vgl. Studie, Anm. 215.

Diese Definition des Objektes ist nicht nur für den Irrtum, sondern auch für die wahre Erkenntnis notwendig; denn da die Erkenntnis transparent ist und nicht die Form der Dinge spiegelt, ist auch der Topf z. B. nur dadurch Objekt der Topferkenntnis, daß er, falls das erkennende Subjekt daran interessiert ist, von diesem unter dem Einfluß jener Erkenntnis ergriffen wird usw., nicht aber weil er in ihr erschiene, denn dies ist bei Ablehnung einer „Form" in der Erkenntnis ein leeres Gerede (vgl. § 103). 80cd

Genau so ist auch im Irrtum dasjenige Objekt, auf welches sich das von der Erkenntnis hervorgerufene Handeln richtet, also z. B. beim Silberirrtum die Perlmuschel, da sie, falls das betreffende Subjekt Silber begehrt, von diesem ergriffen wird. Nur ist sie eben nicht in ihrer eigenen Form, sondern in der von Silber Objekt, weil das aus dieser Erkenntnis resultierende Handeln auf Silber gerichtet ist und nicht auf eine Perlmuschel (vgl. § 105). 81ab

Dadurch, daß die Interpretation des Irrtums als Anderserfassen nicht dessen Objektlosigkeit zur Folge hat, fällt auch die daraus abgeleitete Konsequenz, daß dort kein Wissen von einem realen Ding mitgeteilt werde, hinweg. Sie ist auch deshalb hinfällig, weil der Irrtumsgegenstand auch in seiner eigenen Form nicht völlig verborgen bleibt; denn wenn er auch hinsichtlich seiner besonderen Bestimmungen in der Form eines anderen erscheint, so erscheinen doch auch Bestimmungen, die ihm tatsächlich zukommen, u. zw. allgemeine wie z. B. „Diessein", Dingsein oder (bei der Perlmuschel) Leuchtendweißsein (vgl. BS 146, 21—147, 1). „Erscheinen" heißt natürlich nach dem im vorhergehenden Gesagten: für ein entsprechendes Handeln erschlossen sein. Die Perlmuschel ist für ein Handeln erschlossen, das ihr zwar hinsichtlich des besonderen Aspektes nicht angemessen ist, wohl aber hinsichtlich der allgemeinen Aspekte. 81c–82a

(Mein Deutungsversuch der Verse 82b—83b beruht auf dem Bemühen, trotz der Unsicherheit des Textes von Zeile 82cd ohne größere Korrekturen auszukommen.) 82b–83b

Der Gegner hatte behauptet (Vers 43 (?)): Die Maßgeblichkeit einer Erkenntnis beruht darauf, daß sie von der Beschaffenheit ihres Gegenstandes nicht abweicht, d. h. daß sie ihn nicht anders auffaßt, als er in Wirklichkeit beschaffen ist. Ließe man diese Bedingung weg, so wäre die Erkenntnis ganz aus sich selbst, unabhängig von irgendeiner objektiven Gegebenheit, maßgeblich. Dies würde aber zur Folge haben, daß die Maßgeblichkeit nicht

nur der wahren, sondern auch der irrtümlichen Erkenntnis zukäme.

Maṇḍana ist als Vertreter der Maßgeblichkeit-aus-sich (vgl. § 64—65 u. § 120) damit einverstanden, daß die Erkenntnis hinsichtlich ihrer Maßgeblichkeit von anderem unabhängig ist. Auf die Frage, inwiefern trotz dieser Position der Irrtum von der wahren Erkenntnis unterschieden ist, geht er später (spez. Vers 96c—99b) ein.

83c–84d Daß die Maßgeblichkeit der Erkenntnis nicht aus sich gegeben sei, sondern auf dem Nichtabweichen beruhe, ist auch von anderer Seite behauptet worden[26].

Maṇḍana zeigt im folgenden die Unhaltbarkeit dieser Behauptung (vgl. § 120c):

85 1. Sie impliziert einen Circulus vitiosus: Die Kenntnis des Nichtabweichens, auf Grund deren das Wissen, daß das Ding tatsächlich so beschaffen ist, erst zustande kommen soll, setzt dieses Wissen um die tatsächliche Beschaffenheit des Dinges bereits voraus, da das Nichtabweichen als die Relation von Erkenntnis und Ding nicht erkannt werden kann, ohne daß man auch die beiden Korrelate, also auch das Ding, wie es wirklich ist, kennt.

86 2. Die obige Behauptung impliziert einen Regressus ad infinitum: Wenn die Erkenntnis des Gegenstandes nicht als wahr eingesehen ist, ohne daß man ihr Nichtabweichen von dem Gegenstande erkannt hat, so gilt das gleiche auch für die Erkenntnis dieses Nichtabweichens: auch ihr Nichtabweichen von ihrem Gegenstand, dem Nichtabweichen der ersten Erkenntnis, muß erkannt werden; denn andernfalls wäre ihre Wahrheit nicht eingesehen. Das gleiche gilt dann auch für diese Erkenntnis des Nichtabweichens der Erkenntnis des Nichtabweichens der Gegenstandserkenntnis, usw. usw.

87–88 3. Auch das Nichtabweichen ergibt sich aus der Erkenntnis als solcher; denn andernfalls — wenn das Nichtabweichen z. B. durch sich selbst evident wäre oder durch eine andere Erkenntnis festgestellt werden müßte — dürfte man nicht auch bei falscher Erkenntnis der Meinung sein, man erkenne wahr, d. h. die Erkenntnis weiche von ihrem Gegenstand nicht ab. Es würde also die Erkenntnis als solche das Nichtabweichen und das Nichtabweichen den Gegenstand mitteilen. Damit würde das Bestimmen des Gegenstandes letztlich doch auf der Erkenntnis als solcher beruhen, und ihr die Maßgeblichkeit aus sich zukommen; die Zwischenschaltung des Nichtabweichens erweist sich also als eine überflüssige Komplikation.

[26] Auf wen sich Maṇḍana hier bezieht, vermag ich nicht zu sagen. Möglich wäre, daß er an Dharmakīrti denkt, welcher sagt: „Maßgeblichkeit ist das Nichtabweichen vom Gegenstand" (*arthāvyabhicāra eva prāmāṇyam*, PVSV 3, 7); vgl. auch Komm. zu Vers 93c—95b.

Der Gegner modifiziert seine These: Wenn es schon aus den soeben genannten Gründen unmöglich ist, daß die Maßgeblichkeit auf dem Nichtabweichen beruht, so kommt sie doch auch nicht der Erkenntnis ganz aus sich, quā Erkenntnis, zu; denn schließlich sind Irrtümer auch Erkenntnisse, aber trotzdem nicht maßgeblich, weil sie von ihrem Gegenstand abweichen. Eine Erkenntnis bedarf somit zur Sicherung ihrer Maßgeblichkeit der Ausschließung der Unmaßgeblichkeit, und diese ergibt sich dadurch, daß man **kein Abweichen feststellt**. Durch diese **negative** Bedingung vermeidet der Gegner die obigen Fehler. 89

Maṇḍana antwortet: Durch Abweichen wird nur unmaßgeblich, was, um maßgeblich zu sein, Nichtabweichen voraussetzt, wie z. B. das Merkmal bei der Schlußfolgerung. Auch dieses ist maßgeblich nur dadurch, daß es ein bestimmtes Bewußtsein des Gegenstandes bewirkt; aber es setzt, um dieses Bewußtsein bewirken zu können, die Kenntnis einer festen Verbindung, des Nichtabweichens der Folge vom Grunde, voraus (vgl. Vers 103c—105b). Liegt ein solches Nichtabweichen nicht vor, so entsteht bloß Zweifel, wie man z. B. aus dem Aufrechtsein nicht mit Gewißheit auf einen Menschen schließen kann, sondern nur zu einem Zweifel „ist dies ein Mensch oder ein Pfosten?" kommt. Aus der Erkenntnis aber ergibt sich das Wissen um den Gegenstand unmittelbar durch ihr bloßes Dasein. Es verhält sich wie beim Sinnesorgan, das ebenfalls durch sein bloßes Da- und Wirksamsein zu einem Bewußtsein des Gegenstandes führt. In solchen Fällen kann ein Abweichen die Maßgeblichkeit nicht beeinträchtigen; denn Maßgeblichkeit bedeutet Bestimmen des Gegenstandes, und hierzu wird hier im Gegensatz zum Schlußfolgerungsgrund ein Nichtabweichen nicht vorausgesetzt. 90a–93b

Für die Verse 93c—95b schlage ich folgende Interpretation vor: Der Gegner will sich mit der These Maṇḍanas, die Maßgeblichkeit komme der Erkenntnis rein aus sich selbst zu und beruhe weder auf dem Nichtabweichen noch auf der Ausschließung des Abweichens als der Ursache der Unmaßgeblichkeit, nicht 93c–95b

zufrieden geben. Er gibt zwar zu, daß das Nichtabweichen bzw. Abweichen allein noch nicht Maßgeblichkeit und Unmaßgeblichkeit bedingt, sondern hierbei auch die Frage, ob die Erkenntnis ein bestimmtes Bewußtsein des Gegenstandes erzeugt oder nicht, eine Rolle spielt; er möchte aber, um Erkenntnisse, die den Gegenstand falsch bestimmen, auszuschließen, auf Nichtabweichen und Abweichen nicht gänzlich verzichten. Er schlägt daher eine Koordination von Fähigkeit der Erkenntnis, den Gegenstand zu bestimmen, und Nichtabweichen bzw. Abweichen vor. D. h.: Was den Gegenstand bewußt macht, und zwar so, wie er ist, das ist maßgebliches Erkenntnismittel; was den Gegenstand bewußt macht, aber anders, als er ist, das ist unmaßgebliches Erkenntnismittel. In diesem Sinne heißt es: „Ein Erkenntnismittel ist ... nicht schon auf Grund seiner bloßen Fähigkeit, Wissen zu bewirken, imstande, seinen Gegenstand zu bestimmen, ... sondern auf Grund seines Nichtabweichens, das ihm zusammen mit der Fähigkeit, Wissen zu bewirken, inhäriert“ *(na hi pramāṇaṃ .... bodhakatvamātreṇa svagocarāvadhāraṇāya alam ..... api tu bodhakatvaikārthasamavetena avyabhicāritvena*, NVTT 4, 16—19). Auch die beiden Definitionen des maßgeblichen Erkenntnismittels, die Dharmakīrti zu Anfang von PV II gibt, besagen, wenn man sie im Sinne einer Konjunktion versteht, im wesentlichen dasselbe: „maßgebliches Erkenntnismittel ist die sich bewährende Erkenntnis ..... oder das Bewußtwerden[27] eines unbekannten Gegenstandes“ *(pramāṇam avisaṃvādi jñānam .... ajñātārthaprakāśo vā*, PV II, 1a u. 5c).

Maṇḍana lehnt diese Koordination der Bedingungen ab und weist darauf hin, daß Nichtabweichen und Abweichen der Fähigkeit der Erkenntnis, Wissen zu erzeugen, (od. der Erkenntnis als solcher) untergeordnet sind, da das Bewußtsein des Nichtabweichens sich — wie bereits in Vers 87 gezeigt wurde — mit der Erkenntnis als solcher einstellt, das Bewußtsein des Abweichens hingegen nur durch die aufhebende Erkenntnis zustande kommt. Die Maßgeblichkeit ist also mit der Erkenntnis als solcher ohne Rücksicht auf ein Nichtabweichen oder Abweichen gegeben.

95c–96b Der folgende Vers enthält eine grundsätzliche Argumentation gegen die Auffassung, das Abweichen habe die Unmaßgeblichkeit der Erkenntnis zur Folge: Ist die Fähigkeit der Erkenntnis, den

[27] Als Vorgang bzw. Mittel; Prajñākaragupta sagt: „*prakāśyate 'nena iti prakāśaḥ .... prakāśakaṃ jñānam*“ (PVA 30, 3).

Gegenstand bewußt zu machen, nicht als mit ihr als solcher gegeben vorausgesetzt, so kann sie wegen des sich ergebenden Regressus ad infinitum (vgl. Vers 86) auch das Abweichen nicht bewußt machen. Ist die Fähigkeit der Erkenntnis dagegen als mit ihr als solcher gegeben vorausgesetzt, so kann ihr das Abweichen diese Fähigkeit nicht entziehen, da es selbst von ihr abhängig ist (vgl. Vers 94c—95b).

Aber, so meint der Gegner, wenn eine aufhebende Erkenntnis 96c–98b
eintritt, so hebt das Abweichen doch auch nach deiner Ansicht die Maßgeblichkeit der Erkenntnis auf; denn in diesem Falle stehen die Aussagen zweier Erkenntnisse kontradiktorisch gegeneinander — die erste Erkenntnis besagt: „dies ist Silber“, die zweite: „dies ist nicht Silber“ —, und infolgedessen kann nur eine wahr sein, und zwar — nach den Interpretationsregeln der Mīmāṃsā — die spätere: „Daß das Spätere stärker ist als das Frühere, ist dort anzunehmen, wo voneinander unabhängige Erkenntnisse entstehen“ (TV S. 819)[28].

Maṇḍana gibt das Argument des Gegners zu, betont aber, 98c–99b
daß die Aufhebung der aus sich gegebenen Maßgeblichkeit nicht durch das Abweichen als solches, sondern nur durch die aufhebende Erkenntnis zustande kommt; nur sie ist von gleichem Rang mit der früheren Erkenntnis und somit imstande, ihre Maßgeblichkeit aufzuheben. Wo sie nicht entsteht, hebt das Abweichen die Maßgeblichkeit nicht auf, weder direkt — wie die aufhebende Erkenntnis (vgl. Vers 106c—108d) — noch indirekt dadurch, daß durch es das die Maßgeblichkeit bedingende Nichtabweichen ausgeschlossen wäre (vgl. Vers 102c—106b) oder Zweifel statt Wissen entstünde (vgl. Vers 109).

(Für die Zeilen 99c—100d schlage ich folgende Interpretation 99c–100d
vor:) Mit dem soeben Gesagten ist auch das buddhistische „Nirālambana-anumānam“, das Śabarasvāmin in seinem Bhāṣyam behandelt (vgl. § 17), widerlegt; denn daraus, daß gewisse Erkenntnisse von ihrem Gegenstand abweichen, läßt sich nicht die Unmaßgeblichkeit aller Erkenntnisse erschließen. Nur wo eine aufhebende Erkenntnis auftritt, liegt Unmaßgeblichkeit vor. Bei der normalen Erkenntnis eines Wachenden tritt aber eine aufhebende Erkenntnis nicht auf (vgl. ŚBh 69, 2f. u. 73, 2); also ist sie maßgeblich.

[28] *pūrvāt parabalīyastvaṃ tatra nāma pratīyatām / anyonyanirapekṣāṇāṃ yatra janma dhiyāṃ bhavet.*

101 Der Gegner ist mit der Behauptung Maṇḍanas, die Tatsache, daß die Erkenntnis manchmal von ihrem Gegenstand abweicht, reiche nicht aus, um die Maßgeblichkeit aller Erkenntnisse in Frage zu stellen, nicht einverstanden; denn was von seinem Gegenstand abweichen kann, dem darf man nicht trauen, wie z. B. der „Erkennbarkeit" als Schlußfolgerungsgrund für eine bestimmte Eigenschaft, z. B. die Ewigkeit des Tones[29]; denn da Erkennbarkeit allen Dingen zukommt, wird sie auch zusammen mit dem Gegenteil dieser Eigenschaft — z. B. Vergänglichkeit — angetroffen.

102ab Maṇḍana bringt als Antwort eine ausführliche Entwicklung der bereits oben (99ab) vorgetragenen These, das Abweichen beeinträchtige weder direkt noch indirekt die Maßgeblichkeit der Erkenntnis. Eine solche Beeinträchtigung wäre auf drei Weisen möglich:

1. Wenn die Maßgeblichkeit der Erkenntnis vom Nichtabweichen abhinge, würde Abweichen, weil es als kontradiktorischer Gegensatz das Nichtabweichen ausschließt, auch die darauf beruhende Maßgeblichkeit ausschließen.

2. Das Abweichen könnte wie die aufhebende Erkenntnis unmittelbar die Maßgeblichkeit aufheben.

3. Daß trotz der äußerlichen Gleichheit aller Erkenntnisse — alle treten als ihren Gegenstand bestimmend auf — manche von ihrem Gegenstand abweichen, andere dagegen nicht, könnte in einem gegebenen Falle den Zweifel, ob das eine oder das andere vorliegt, hervorrufen, und so die Maßgeblichkeit, die in dem zweifelsfreien Bestimmen des Gegenstandes besteht, aufheben.

102c–106b Zu 1. Daß die Maßgeblichkeit nicht durch das Nichtabweichen bedingt ist, wurde bereits dargelegt (Vers 85ff.). Maṇḍana präzisiert noch einmal: auch beim Grund in der Schlußfolgerung beruht die Maßgeblichkeit nicht auf seinem Nichtabweichen von der Folge, sondern auf dem Bewirken eines bestimmten Gegenstandsbewußtseins. Das Nichtabweichen ist nur eine Voraussetzung hierfür. Kommt das Bewußtsein des Gegenstandes aus irgendeinem Grunde — z. B. weil der Erinnerungseindruck an die Umfassung *(vyāptiḥ)* nicht wach wird (vgl. ISV 420, 13f.) — nicht zustande, so ist der Grund, auch wenn er von der Folge nicht abweicht, nicht maßgebliches Erkenntnismittel. Umgekehrt weicht das Sinnesorgan insofern von seinem Gegenstand — z. B. weiß — ab, als es nicht

[29] Vgl. ISV 420, 16.

in jedem Falle weiß erkennen macht (wie der Rauch in jedem Falle Feuer), sondern auch andere Farben, und dennoch ist es maßgebliches Erkenntnismittel, wenn es ein eindeutig bestimmtes Bewußtsein bewirkt. Genau so ist auch die Erkenntnis dadurch, daß sie abweicht, nicht unmaßgeblich, wenn sie nur den Gegenstand eindeutig bestimmt. Allerdings wäre ein solches analog dem Abweichen des Sinnesorganes verstandenes Abweichen der Erkenntnis — daß sie sich nicht in allen Fällen auf denselben, sondern in verschiedenen Fällen auf verschiedene Gegenstände bezieht — nicht dasjenige Abweichen, von welchem der Gegner eine Beeinträchtigung der Maßgeblichkeit befürchtet. Dies besteht vielmehr darin, daß sie bisweilen von ihrem jeweiligen Gegenstand abweicht, d. h. ihn anders erfaßt, als er in Wirklichkeit ist.

Zu 2. Direkt wird keine Erkenntnis durch ein Abweichen 106c–108d
ihrer Maßgeblichkeit beraubt, sondern immer nur durch eine aufhebende Erkenntnis. Bei abweichenden Schlußfolgerungsgründen verhindert das Abweichen das Entstehen eines bestimmten Gegenstandsbewußtseins, und dessen Fehlen schaltet die Maßgeblichkeit aus. Beim Sinnesorgan hingegen, wo das Abweichen das Entstehen eines bestimmten Gegenstandsbewußtseins nicht verhindert, bleibt auch die Maßgeblichkeit bestehen.

Zu 3.[30] Zweifel ist nur berechtigt, solange der Gegenstand 109
noch nicht bestimmt ist. Habe ich z. B. einen Gegenstand noch nicht als Pfosten bestimmt, so kann ich auf Grund des Aufrechtseins zweifeln: „Ist dies ein Pfosten oder ein Mensch?". Habe ich ihn aber bestimmt, so ruft die Wahrnehmung des Aufrechtseins, obwohl es bei Pfosten und Mensch vorkommt, keinen Zweifel mehr hervor. Genau so verhält es sich auch bei der Erkenntnis selbst: Zweifel hinsichtlich des Gegenstandes kann nur entstehen, solange dieser nicht bestimmt ist. Ist dies aber geschehen, ist Zweifel widersinnig.

(Die Zeile 110ab ist wegen allzu großer Verderbnis des Textes 110ab
unverständlich.)

Aber — so könnte man einwenden — der Zweifel an der 110c–111b
wahren Beschaffenheit des Gegenstandes soll doch in diesem Falle nicht wie beim Pfosten dadurch entstehen, daß man eine Eigenschaft des Gegenstandes wahrnimmt, die dieser mit einem anderen gemeinsam hat, so daß durch ein eindeutiges Bestimmen des Gegenstandes dieser Zweifel ausgeschaltet wäre, sondern es

[30] Vgl. § 120d.

handelt sich hier um eine Beschaffenheit der bestimmenden Erkenntnis selbst, die eine doppelte Deutung zuläßt. Das Problem liegt also auf einer anderen Ebene: Es geht nicht um eine Unbestimmtheit des Gegenstandes, sondern um eine Unbestimmtheit des Bestimmens des Gegenstandes, durch welche allerdings auch das Bestimmtsein des Gegenstandes rückgängig gemacht wird.

Für Maṇḍana ist jedoch im Sinne der Lehre von der Maßgeblichkeit aus sich (vgl. § 65) das Bestimmen des Gegenstandes untrennbar mit dem Bestimmen der Wahrheit dieses Bestimmens verknüpft, so daß die obige Argumentation, die auf dem Unterschied dieser beiden beruht, ihren Sinn verliert und auf den Widerspruch, daß sich aus dem Bestimmtsein des Gegenstandes sein Nichtbestimmtsein ergeben solle, reduziert ist; denn was dieser Behauptung ihren Sinn verleihen würde, daß nämlich das Bestimmtsein des Gegenstandes selbst nicht bestimmt ist und dadurch rückgängig gemacht wird, wird von Maṇḍana nicht akzeptiert.

111c–112b Sollte jemand einwenden, die Erkenntnis gebe Raum für einen Zweifel, bevor sie den Gegenstand bestimmt und die Wahrheit dieses Bestimmens festgestellt hat, so ist darauf zu sagen, daß die Erkenntnis diese ihre Funktion zugleich mit ihrem Entstehen ausübt (vgl. § 63d): „Mit dem Wort ‚Entstehen der Erkenntnis‘ (MSu I, 1, 4) will (Jaimini) zum Ausdruck bringen, daß die Erkenntnis schon in ihrem Entstehen maßgebliches Erkenntnismittel ist. Denn es kommt vor, daß die Wirksamkeit von Faktoren sich erst nach ihrer Entstehung entfaltet; um dies bei der maßgeblichen Erkenntnis auszuschließen, sagt (Jaimini): ‚Entstehen‘. Denn die (Erkenntnis) besteht oder entsteht auch nicht einen Augenblick, ohne maßgebliches Erkenntnismittel zu sein, so daß sie erst anschließend im Hinblick auf das Erfassen des Gegenstandes in Tätigkeit träte, wie das Sinnesorgan. Deshalb fällt die Tätigkeit, die die Erkenntnis hinsichtlich des Objektes ausübt, mit ihrem Entstehen zusammen“ (ŚV IV, 53c—56b)[31]. „Die Tätigkeit der Erkenntnis, deren Wesen das Erfassen des Gegenstandes ist, fällt mit ihrem Entstehen zusammen“ (BS 45, 13)[32]. Bestimmte

[31] *buddhijanmeti cāpy āha jāyamānapramāṇatām // 53 // vyāpāraḥ kārakāṇāṃ hi dṛṣṭo janmātirekataḥ / pramāṇe 'pi tathā mā bhūd iti janma vivakṣyate // 54 // na hi tat kṣaṇam apy āste jāyate vāpramātmakam / yenārthagrahaṇe paścād vyāpriyetendriyādivat // 55 // tena janmaiva viṣaye buddher vyāpāra iṣyate /*

[32] *janmaiva buddher vyāpāro 'rthāvagraharūpāyāḥ.*

die Erkenntnis ihren Gegenstand nicht unmittelbar aus sich selbst, und wäre sie nicht auch aus sich selbst von der Wahrheit dieses Bestimmens überzeugt, so wäre dies auch nicht nachträglich durch etwas anderes möglich, denn dieses andere könnte nur eine weitere Erkenntnis sein oder doch zum mindesten nur als erkanntes seine Aufgabe erfüllen. Für diese weitere Erkenntnis würde aber das Gleiche gelten, usw. usw., und man geriete in den alle Maßgeblichkeit-aus-anderem treffenden Regressus ad infinitum (vgl. Vers 86 u. § 61e).

Vers 112c—113b faßt das Ergebnis der Untersuchung zusammen: Nichtabweichen und Abweichen sind nicht ausschlaggebend für Maßgeblichkeit und Unmaßgeblichkeit und brauchen deshalb in diesem Zusammenhang nicht berücksichtigt zu werden. 112c-113b

Vers 113c—114b ist mir, insbesondere in der zweiten Hälfte, nicht klar. Er scheint zeigen zu wollen, daß auch das Bhāṣyam mit dem im vorigen Vers zusammengefaßten Ergebnis der Untersuchung über das Problem der Maßgeblichkeit übereinstimmt: Der Vṛttikāra läßt in ŚBh 46, 22f. einen Opponenten einwenden: „Wegen des Abweichens ist eine Untersuchung notwendig ...“. In der Antwort läßt er dann aber die Maßgeblichkeit aus sich gegeben sein, die Unmaßgeblichkeit dagegen durch eine Erkenntnis von Störungen in den Erkenntnisursachen oder eine aufhebende Erkenntnis erkannt werden (vgl. §§ 15—16). 113c-114b

In Vers 109a—112b hatte Maṇḍana den Zweifel an der Wahrheit einer beliebigen Erkenntnis, insofern er sich nur auf das bei gewissen Erkenntnissen beobachtete Abweichen von ihrem jeweiligen Gegenstande stützte, durch das Ineinssetzen von Gewißheit über den Gegenstand und Gewißheit über die Wahrheit dieser Gewißheit als absurd zurückweisen können. Aber eine aufhebende Erkenntnis kann zeigen, daß der Gegenstand trotz der Gewißheit, man habe ihn richtig bestimmt, doch falsch bestimmt war. Dies muß auch Maṇḍana zugeben. Es ergibt sich daraus auch für ihn ein Zweifel an der Wahrheit einer beliebigen Gegenstandserkenntnis und an der Wahrheit der Gewißheit ihrer Wahrheit, nur eben nicht auf Grund des möglichen Abweichens, sondern auf Grund der möglichen Aufhebung, die ja keineswegs immer unmittelbar auf die betreffende Erkenntnis folgen muß, sondern auch viel später eintreten kann. Um diese Befürchtungen ausschließen zu können, muß Maṇḍana die Lehre von der Maßgeblichkeit-aus-sich verlassen und zugeben, die Maßgeblichkeit der Erkenntnis müsse durch die Feststellung des Nichtseins von 114c-115b

Störungen in den Erkenntnisursachen gesichert werden (vgl. § 120e). Denn Störungen sind die Ursache der Falschheit, und wo die Ursache *fehlt*, ist das *Fehlen* der Wirkung gewiß.

115c–116b Auch der Vertreter der Akhyātiḥ hatte (vgl. Vers 44–45) analog zu Maṇḍanas These die Vollständigkeit der Erkenntnis dadurch sichern wollen, daß er aus dem Nichtsein von Störungen das Nichtsein einer Unvollständigkeit ableitete. Dieser Schluß ist jedoch nicht zwingend (vgl. § 120f.); denn er setzt voraus, daß die Unvollständigkeit ausschließlich von der Störung bewirkt werde, und daß aus dem Vorhandensein der Erkenntnisursachen ohne Störung mit Notwendigkeit auf eine vollständige Erkenntnis geschlossen werden könne. Der Schluß vom Sein der Ursache auf das Sein der Wirkung ist aber nicht zwingend, da die Ursache nicht notwendig die Wirkung hervorbringt, sondern nur unter bestimmten Bedingungen, z. B. wenn der Ursachenkomplex vollständig ist[33], und auch dann nur, wenn er eine bestimmte Entwicklung durchgemacht hat[34]. Hat man nicht die Gewißheit, daß diese Bedingungen erfüllt sind — und man kann sie nicht haben, da es sich um Faktoren handelt, die nur aus dem (somit hierzu schon vorausgesetzten) Gegebensein der Wirkung erschlossen werden können — so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Ursache ihre Wirkung (ganz oder teilweise) nicht hervorbringt.

116c–117b Abgesehen davon, daß der Schluß von der Ursache auf die Wirkung nicht zwingend ist, ist im vorliegenden Falle die Wirkung, das Bewußtsein des Gegenstandes (und damit auch seine Vollständigkeit, die ja keine von ihm verschiedene Wesenheit ist), unmittelbar gewiß (vgl. §§ 88 u. 89) und braucht also gar nicht erschlossen zu werden. Das Nichtsein der Verfälschung hingegen muß aus dem Nichtsein von Störungen erschlossen werden; denn

[33] „Nicht schon dadurch, daß sie ungestört ist, erzeugt die Ursache die Wirkung, sondern dadurch, daß sie vollständig ist. Die Vollständigkeit kann aber nur aus der Entstehung der Wirkung erschlossen werden. Somit gerät man, wenn man aus ihr wiederum die Wirkung erschließen wollte, in einen Circulus vitiosus“ (*na hy aduṣṭam ity eva kāraṇaṃ kāryaṃ janayet, samagran tu tathā; samagratā tu kāryaprasavāvaseyā; tayaiva ca kāryam anumimānasya parasparāśrayaprasaṅgaḥ*. NDA 12, 13–15).

[34] „(Der Schluß von der vollständigen Ursache) auf die Wirkung ist nicht eindeutig, da (die Wirkung) eine Entwicklung der Potenzen, welche aus der Vollständigkeit (der Ursachen) entstehen, voraussetzt, und infolgedessen eine Verhinderung (der Wirkung) möglich ist“ (*sāmagrīphalaśaktīnāṃ pariṇāmānubandhini / anaikāntikatā kārye pratibandhasya sambhavāt* // PV I, 8).

es ist nicht unmittelbar gewiß, weil das positive Korrelat, die Verfälschung, nicht unmittelbar gewiß ist; denn die Unmaßgeblichkeit ergibt sich aus anderem, nämlich der aufhebenden Erkenntnis.

Der Prābhākara könnte gegen Maṇḍana einwenden, daß die 117c–119b
Ableitung einer positiven Wirkung aus der Störung nicht möglich sei, da die Störung ihrer Natur nach nur den Ausfall einer Wirkung zur Folge habe. Maṇḍana ist hingegen der Ansicht, man werde, wenn man die Störung nicht nur als Ursache des Ausfalls der normalen Wirkung, sondern auch als Ursache des Eintretens einer abnormen Wirkung, also als positiv verfälschend, ansetzt, dem Störungscharakter der Störung weit mehr gerecht. Diese positive Wirkung der Störung läßt sich nach Maṇḍanas Ansicht z. B. bei der Bhasmaka-Krankheit deutlich beobachten, die bewirkt, daß das Verdauungsfeuer mehr Nahrung als gewöhnlich verbrennt (vgl. NMak 75, 4–6)[35], oder auch bei einer Störung des psychischen Organes durch Liebesleidenschaft etc. (vgl. §§ 41 u. 114), wo z. B. eine Frau, an die der Betreffende sich in Wirklichkeit nur erinnert, unter dem Einfluß der psychischen Störung leibhaftig, wie in einer sinnlichen Wahrnehmung, angeschaut wird.

Der folgende Vers bringt zum Abschluß der Widerlegung der 119c–120b
Akhyātiḥ gegen diese das Argument des Widerspruches mit dem tatsächlichen Bewußtsein vor (vgl. Vers 26 u. Komm.).

In den Versen 120c–149d bringt Maṇḍana eine ausführliche Widerlegung der buddhistischen Asatkhyātiḥ sowie der von dem Asatkhyātivādī gegen die Anyathākhyātiḥ vorgebrachten Argumente.

Daß ein *Leeres* (d. h. Nichtseiendes) *erscheint*, ist ein Wider- 120c–122b
spruch (vgl. Vers 38 u. Komm.), da ein sinnlich-unmittelbares Erscheinen ohne konkrete Gestalt und Wirklichkeit nicht möglich ist, die Leerheit aber gerade in dem Fehlen jeglicher Gestalt und Wirklichkeit besteht (vgl. Komm. zu Vers 37–39). Nimmt man aber an, das Leere erscheine als gestalthaft-wirklich (vgl. Vers 14cd, 16ab u. 38cd), so hebt man seine Leerheit auf.

[35] Eine andere Erklärung dieses Vorganges — im Sinne der Lehre, daß die Störung bloß den Ausfall der normalen Wirkung hervorruft — gibt Śālikanātha: „(Auch) die Bhasmaka-Krankheit z. B. ist nur dadurch eine Störung, daß sie die (normale) Wirkung verhindert; denn die (normale) Wirkung des Verdauungsfeuers ist die Erzeugung von Chylus (dem ersten aus der Nahrung gebildeten Saft)“ (NVī 74).

122c–123a Diese Argumentation beruhte auf der Voraussetzung der Äquivalenz von Erkenntnisinhalt und Erkenntnisobjekt (vgl. Komm. zu Vers 37—39). Ist dagegen gemeint, ein an sich Nichtseiendes erscheine als seiend, d. h. Objekt der Erkenntnis sei zwar ein Leeres, aber Erkenntnisinhalt werde dieses als ein Gestalthaft-Wirkliches, so bedeutet dies, daß das Nichtseiende a n d e r s erscheint als es ist, und damit hat man die Anyathākhyātiḥ akzeptiert.

123b–d Der Gegner meint: Die These, im Irrtum erscheine ein Nichtseiendes als ein Seiendes, enthält keine Annahme der Anyathākhyātiḥ, weil das Seiende, als welches das Nichtseiende erscheint, also z. B. das Silber, vom Standpunkt der höchsten Wirklichkeit *(paramārthasatyam)* aus betrachtet ebenfalls nichtseiend ist. Es ist nur beschränkt, d. h. im Hinblick auf die Praxis des gewöhnlichen Lebens, wirklich *(saṃvṛtisat)*. — Maṇḍana lehnt den Begriff einer „beschränkten Wirklichkeit", in dem Sein und Nichtsein zusammengedacht sind, als logisch unhaltbar ab; denn Sein und Nichtsein sind für ihn ein kontradiktorischer Gegensatz, woraus sich die Unmöglichkeit einer „beschränkten Wirklichkeit" nach dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten ergibt. So sagt auch Kumārila: „Das beschränkt (Wirkliche) ist nicht wirklich; denn wie könnte es verschiedene Arten von Wirklichem geben? Ist das beschränkt (Wirkliche) wirklich, worin besteht dann die (Beschränkung)? Ist es unwirklich, wieso ist es dann ein Wirkliches?"[36].

124ab Maṇḍana gibt allerdings zu, daß das Seiende, welches die Irrtumserkenntnis zum Inhalt hat, in gewissem Sinne n i c h t i s t, nämlich h i e r und j e t z t; von einem absoluten Nichtsein aber kann keine Rede sein.

Auf das spezielle Problem des Seins eines (insbesondere der Zeit nach) Nichtgegenwärtigen (eines „Jenen") und seines im Irrtum erscheinenden Gegenwärtigseins („Diesseins"), welches sich im Anschluß an den vorigen Halbvers stellt, kommt Maṇḍana später (Vers 138—139) zu sprechen. Hier greift er die Problematik, inwiefern die Interpretation des Irrtums als Anderserfassen ein Erscheinen von Nichtseiendem impliziert, in ihrer allgemeinsten Form auf (vgl. § 116). Außerdem denkt er hier — wohl im Anschluß an Kumārila — mehr an den Irrtum mit Substrat, der allerdings die in Vers 138—139 behandelte Problematik des Seins

---

[36] *saṃvṛter na tu satyatvaṃ satyabhedaḥ kuto nv ayam / satyaṃ cet saṃvṛtiḥ keyaṃ mṛṣā cet satyatā katham* // ŚV Nirāl. 6.

oder Nichtseins des (zeitlich) „Jenen" und seines erscheinenden „Diesseins" immer schon voraussetzt (vgl. § 117b u. f).

Maṇḍana läßt einen Gegner sagen: Hält man am Sein a l l e s 124c–125b
Erscheinenden fest, so existiert der erscheinende Gegenstand in derselben Form, in der er erscheint, hier und jetzt. In diesem Falle kann es keinen Irrtum geben. Soll es Irrtum geben, so muß der Gegenstand in irgendeiner Weise n i c h t so s e i n, wie er erscheint. Es erscheint dann entweder seine besondere Form (z. B. das Silbersein des „Dies") oder seine raum-zeitliche Bestimmtheit (das „Diessein" des Silbers) in sinnlich-unmittelbarer Weise, obwohl sie n i c h t s i n d.

Maṇḍana referiert zunächst zwei Entgegnungen anderer 125c–126b
Lehrer auf diesen Einwand. Der erste argumentiert im Sinne Prabhākaras (vgl. § 86): Irrtum besteht nur in der N i c h t u n t e r s c h e i d u n g eines Bestimmungsträgers (z. B. der bloß als „Dies" erfaßten Perlmuschel) und einer Bestimmung (z. B. den charakteristischen Besonderheiten von Silber). Beide Elemente existieren wirklich und erscheinen genau so, wie sie existieren. Der sog. Irrtum ist bloß Unvollständigkeit.

Der zweite Lehrer — die Interpretation des Verses ist aller- 126c–127b
dings unsicher — akzeptiert das Erscheinen von Nichtseiendem in begrenztem Umfang. Andernfalls müsse man wie Prabhākara die Existenz eines wirklichen positiven Irrtums leugnen, und das widerspricht dem tatsächlichen Bewußtsein und der allgemeinen Überzeugung. Das Nichtsein des im Irrtum Erscheinenden ist aber nicht absolut. Nichtseiend ist nur die Bestimmtheit, in welcher das Substrat erscheint. Das Substrat selbst existiert. Ganz ohne ein reales Objekt könnte auch die irrtümliche Erkenntnis nicht zustande kommen, weil dann der Kausalkomplex unvollständig wäre.

Auch diese Entgegnung ist für Maṇḍana unbrauchbar; denn da hier ein Präzedenzfall des Erscheinens von Nichtseiendem zugegeben wird, kann der buddhistische Gegner seinen Analogieschluß auf das Nichtsein a l l e s Erscheinenden formulieren und die Versicherung, das Substrat existiere, als eine bloße Behauptung entlarven.

Die Widerlegung des gegnerischen Einwandes erfordert daher 127c–128b
eine andere Theorie, die einerseits die Existenz von wirklichem Irrtum anerkennt, andererseits aber kein Erscheinen von absolut Nichtseiendem duldet. Maṇḍana beruft sich hierzu auf einen Halbvers Kumārilas (ŚV Nirāl. 118cd = VV 128ab; vgl. §§ 76

u. 116), den er im folgenden im Sinne einer Widerlegung des obigen Einwandes auslegt:

128c–129b Daß Irrtum nur dann vorliegt, wenn etwas in einer Form[37] erscheint, in der es nicht ist, kann zugestanden werden; es erscheint z. B. die Perlmuschel als Silber, als welches sie nicht ist. Damit ist aber noch kein Erscheinen von absolut Nichtseiendem, um welches es dem Mādhyamika geht, gegeben; denn die erscheinende Form ist nicht absolut nichtseiend, denn Silber existiert ja an einem anderen Ort oder zu einer anderen Zeit.

129c–130b Aber, so fragt der Gegner, wenn die Form, in der die Perlmuschel erscheint, das Silber, seiend ist, wieso ist sie dann das Nichtsein der Perlmuschel? Dies würde ja, da Nichtsein wegen seiner Unterschiedslosigkeit immer absolut ist, bedeuten, daß sie absolut nichtseiend wäre, was aber nach dem Satz des Widerspruchs durch das oben behauptete Sein ausgeschlossen ist.

Maṇḍana antwortet mit einer Explikation des ersten Pāda des Kumārila-Zitates: Das Silber ist als anderes Ding das Nichtsein der Perlmuschel, d. h. sie ist nichtseiend als es und es ist nichtseiend als sie. Aber es ist nicht absolutes, sondern nur relatives Nichtsein, d. h. es ist nur als anderes nichtseiend, an sich hingegen ist es seiend. Da Sein und Nichtsein in diesem Sinne nicht absolute, sondern relative Begriffe sind, können sie — allerdings eben nur in verschiedener Hinsicht — von ein und demselben Ding zugleich ausgesagt werden.

130c–131b Aus dieser Theorie des Nichtseins ergibt sich, daß die Interpretation des Irrtums als Andererfassen einerseits das Erscheinen des irrtümlichen Inhaltes erklären kann — denn die andere Form, das Silber, ist ja an sich seiend —, andererseits aber auch der Irrtümlichkeit dieses Erscheinens gerecht wird — denn „Silber" ist die besondere Form eines anderen Dinges, nicht des tatsächlich Vorhandenen (sc. der Perlmuschel), das vielmehr als Silber nicht ist.

131c–133b Im folgenden[38] bringt Maṇḍana einen Einwand, der im Sinne der Vaiśeṣika-Ontologie aus den vorhergehenden Ausführungen über das Wesen des Irrtums das sinnlich-unmittelbare Erscheinen der nichtseienden Verknüpfung der unbestimmten Substanz und des bestimmten Allgemeinen, d. h. der Inhärenz von Silbersein in der Perlmuschel, ableitet (vgl. § 117). Maṇḍana vertritt

[37] „Form" *(prakāraḥ)* ist nach Jñānottama (ISV 421, 7) die ein Allgemeines differenzierende Besonderheit *(sāmānyasya bhedako viśeṣaḥ)*.

[38] Die Zeile 132ab ist nicht klar; vgl. Übersetzung!

dagegen Kumārilas Ontologie des Konkretums (vgl. §§ 75b u. 133b): Die „Form" *(prakāraḥ)* ist der Aspekt des bestimmten Allgemeinen, der zu dem Konkretum in der Relation der konkreten Identität, die keine eigene Wesenheit ist, steht. Es erscheint infolgedessen keine nichtseiende Verknüpfung von Perlmuschel und Silbersein, sondern nur die Perlmuschel als Silber (vgl. im einzelnen § 117e—h). Zwischen der Perlmuschel und dem besonderen Aspekt „Silber" besteht aber die Relation des Miteinander-nicht-(konkret)-identisch-Seins *(anyonyābhāvaḥ)*. Die Erkenntnis der Perlmuschel als Silber ist infolgedessen falsch.

Die folgenden beiden Verse sind stark verdorben; ich möchte 133c–135b
folgende Interpretation vorschlagen: Maṇḍana interpretiert nun den zweiten Pāda des Kumārilazitates: Daß im Irrtum kein Erscheinen von absolut Nichtseiendem vorliegt, ergibt sich auch daraus, daß es ein absolutes Nichtsein überhaupt nicht gibt; denn ein solches läßt sich nicht feststellen (vgl. § 77). Auch die Erkenntnis des Nichtseins z. B. eines Topfes an einer bestimmten Stelle des Erdbodens — im Gegensatz zu dem in Vers 132c—133b zugrunde liegenden Nicht-miteinander-identisch-Sein ein Nicht-damit-verknüpft-Sein oder Nichtdasein *(saṃsargābhāvaḥ)* — stützt sich nicht auf ein absolutes Nichtsein, sondern auf reale Dinge, den Erdboden und den Topf. Insofern aber der Topf nur anderswo existiert (d. h. Attribut eines anderen Ortes ist), ist er das Nichtsein des Erdbodens, d. h. in diesem Falle: dort nichtseiend; denn „Nichtsein ist das andere Ding oder das Attribut eines anderen Dinges" *(bhāvāntaraṃ bhāvāntaradharmo vā*, IS 84, 7).

Infolgedessen kann man an der Existenz eines wirklichen Irrtums festhalten, ohne dadurch ein Erscheinen von absolut Nichtseiendem zugeben zu müssen.

Daß es ein absolutes Nichtsein nicht gibt, läßt sich sogar bei 135c–137b
der Vorstellung eines Hasenhornes, das allgemein als der Prototyp von absolut Nichtseiendem gilt, dartun; denn dort wird ein Horn als mit einem Hasen verknüpft vorgestellt. Das Horn ist aber an sich seiend, denn es läßt sich z. B. an einer Kuh beobachten. Als Attribut eines anderen Dinges (vgl. Komm. zu Vers 133c—134b) ist es aber das Nichtsein des Hasen. Infolgedessen ist, wird es dennoch als mit diesem verknüpft vorgestellt, diese Vorstellung falsch, obwohl sie sich nur auf reale Dinge stützt (vgl. §§ 78 u. 118). Hier allerdings könnte der Gegner wohl mit Recht auf das (allerdings nicht sinnlich-unmittelbare) Erscheinen der nichtseienden Verknüpfung von Horn und Hase hinweisen; wenigstens

spricht Maṇḍanas Ausdrucksweise hier nicht für ein Verhältnis der konkreten Identität.

137cd Analog wäre auch die Vorstellung „auf der Fingerspitze ist eine Elefantenherde“ zu erklären; denn die Elefantenherde ist an sich seiend, nur eben als Bestimmung eines anderen (z. B. des Waldes); als Bestimmung der Fingerspitze dagegen ist sie nicht.

In den Versen 138—140 wendet sich Maṇḍana gegen die Angriffe des Mādhyamika auf die Traumtheorie der Bhāṭṭa-Mīmāṃsā und gegen seinen Versuch, dort ein Erscheinen von Nichtseiendem aufzuzeigen (vgl. Vers 11—13).

138 Der Mādhyamika hatte (Vers 11) gesagt, beim Traum könne es sich mangels eines Substrates nicht um Anderserfassen handeln. Maṇḍana entgegnet (vgl. Vers 12ab): Auch beim Traum handelt es sich um Anderserfassen, da dort ein Nichtgegenwärtiges (und das heißt hier: ein Vergangenes) als gegenwärtig erfaßt wird.

Aber hiergegen hatte der Mādhyamika (Vers 12cd) eingewandt, daß zwischen Vergangenem und absolut Nichtseiendem kein Unterschied bestehe, und man daher mit der Annahme, Vergangenes erscheine, in Wirklichkeit ein Erscheinen von Nichtseiendem akzeptiere. Maṇḍana entgegnet: Der Unterschied zwischen Vergangenem und absolut Nichtseiendem — z. B. einer Himmelsblume — besteht darin, daß jenes zu seiner Zeit — d. h. früher einmal — existierte, also an sich seiend ist, nur eben nicht als gegenwärtig, das absolut Nichtseiende hingegen zu keiner Zeit existiert, also auch an sich nichtseiend ist (vgl. auch § 115).

139 (Der nächste Vers ist nicht eindeutig; folgende Interpretation erscheint mir als die plausibelste:)

Der Gegner könnte einwenden: Zugegeben, daß das Traumobjekt als vergangenes zu einer früheren Zeit existierte und deshalb nicht absolut nichtseiend ist; aber es wird doch als jetzt existierend erkannt, und dieses ihm zugeschriebene Jetztsein ist, eben weil das Objekt damals existierte, absolut nichtseiend: Das Gegenwärtigsein eines Vergangenen gibt es nicht. Maṇḍana entgegnet: Auch das Jetztsein ist nicht absolut nichtseiend, sondern an sich seiend (vgl. aber § 117g) und auch als solches erlebt, in jedem Falle nämlich, wo die als „jetzt“ erkannten Dinge wirklich jetzt existieren; es kann daher sinnlich-unmittelbar erscheinen. Aber das Jetztsein existiert nur als Bestimmung anderer Dinge, nicht der Traumobjekte, ist daher deren Nichtsein, so daß sein Erscheinen an ihnen irrtümlich ist.

Der folgende Vers geht auf die Trauminhalte ein, die man noch nie erlebt hat, weil sie Kombinationen miteinander unverträglicher Elemente sind, die in der Wirklichkeit nicht existieren können (vgl. Vers 13; §§ 42, 113 u. 145). Leider hat der Text im 1. Viertel des Verses eine Lücke, weshalb ein sicheres Verständnis nicht möglich ist. Es scheint, daß Maṇḍana auch diese Inhalte als Zuschreibungen einer an sich seienden Bestimmung (z. B. Brennen) an einen ebenfalls an sich seienden Gegenstand, mit dem sie sich aber in Wirklichkeit nicht verträgt, (z. B. Wasser), erklärt, und aus eben dieser Verbindung heterogener Elemente auch die Tatsache, daß man solche Kombinationen noch nie erlebt hat, ableitet. 140

Zum Abschluß dieser Diskussion deduziert Maṇḍana die Unmöglichkeit des Erscheinens von Nichtseiendem und überhaupt von Nichtrealem aus dem Begriff der Erkenntnis: Die Erkenntnis kann nicht ohne ein von ihr verschiedenes (d. h. reales) Objekt sein, da sie sonst ihr Wesen verlieren würde. Denn „Erkenntnis“ bedeutet das Mittel, wodurch etwas (von ihr Verschiedenes) erkannt (d. h. bewußt) wird, und ohne dieses von ihr Verschiedene ist sie undenkbar. Ein absolut Nichtseindes kann aber dieses von ihr Verschiedene nicht sein und die Stelle des Objektes nicht ausfüllen, da von ihm weder Verschiedenheit noch Objektsein ausgesagt werden kann[39]. Daß aber nicht ein von der Erkenntnis Verschiedenes, sondern — im Sinne des Yogācāra — sie selbst ihr Objekt sei, so daß sie von Realem unabhängig und also selbständig wäre, ist nicht möglich, weil das Mittel nicht zugleich sein eigenes Objekt sein kann. Denn „wie die Fingerspitze nicht sich selbst durch sich selbst berühren kann, so kann auch die Erkenntnis nicht durch einen ‚Teil‘ ihrer selbst sich selbst erkennen“[40]. 141

Im folgenden nimmt Maṇḍana zu weiteren Vorwürfen des Mādhyamika gegen die Anyathākhyātiḥ Stellung:

In Vers 142ab benutzt er einen Halbvers aus Kumārilas Tantravārttikam (S. 399), um gegenüber dem Vorwurf des Gegners, die übrigen Theorien verlangten gegenüber der Asatkhyātiḥ die Annahme einer Menge zusätzlicher Momente (vgl. 16d—19d), 142ab

---

[39] Vgl. IS 257, 19—22: *kathaṃ ca tadā asato 'rthasya jñānam? „jñāyate 'nena“ iti hi jñānam; na ca jñānaṃ tato 'nyaj jñeyaṃ vinā samasti; na cāsato 'nyatvaṃ jñeyatvaṃ ca ...*

[40] Vgl. MBhP 16, 1f.: *aṅgulyagraṃ yathātmānaṃ nātmanā spraṣṭum arhati / svāṃśena jñānam apy evaṃ nātmānaṃ jñātum arhati //*. Der Vers stammt wahrscheinlich aus Kumārilas Bṛhaṭṭīkā (vgl. ib. Z. 5).

darauf hinzuweisen, daß der Grundsatz des Vorzuges der einfacheren Theorie *(kalpanālāghavam)* nicht bedingungslos gilt, sondern nur dann, wenn für die kompliziertere Theorie keine schlüssigen Beweise vorliegen.

142cd In Vers 18c—19b hatte der Mādhyamika behauptet, der Anyathākhyātivādī müsse in vielen Fällen trotz des Auftretens auslöschender Faktoren das Weiterbestehen eines Erinnerungseindruckes annehmen. Maṇḍana entgegnet: Die auslöschenden Faktoren üben ihre Funktion nicht unbedingt in jedem Falle aus, sondern nur manchmal.

143–144 Der Ausspruch Śabaras, daß man sich an Erlebnisse früherer Existenzen nicht erinnern könne (vgl. Vers 20), bezieht sich nach Kumārila (vgl. die zu Vers 20 angeführte Stelle aus dem TV) auf die Verknüpfung der Tat und ihrer Frucht, d. h. man kann sich nicht erinnern, welche Tat einer früheren Existenz eine bestimmte Vergeltung, die man in der gegenwärtigen Existenz auskostet, hervorruft; denn die Zahl der Taten, die die vorliegende Frucht verursacht haben könnten, ist unendlich groß, da nicht nur mit der Wirksamkeit von Taten der letzten, sondern auch der zahllosen früheren Existenzen gerechnet werden muß.

145 Als auslösende Ursache des Erinnerungseindruckes beim Traum, wo die übliche Wahrnehmung eines ähnlichen Gegenstandes nicht in Frage kommt, da die Sinnesorgane nicht in Tätigkeit sind (vgl. Komm. zu Vers 21), gibt Maṇḍana eine (wohl durch den Schlaf hervorgerufene) Störung des psychischen Organes an. Dadurch, daß diese im Zustand des Wachens fehlt, erklärt sich die vom Gegner (Vers 22—23) beanstandete Tatsache, daß der Wachende, obwohl sein psychisches Organ an sich funktionstüchtiger ist als das des Schlafenden, nicht träumt.

146a–147b Daß aber das psychische Organ des Schlafenden trotz seiner Störung eine Steigerung seiner Wirksamkeit gegenüber dem des Wachenden erfährt (vgl. Vers 24), beruht darauf, daß die Wirkung einer Störung nicht bloß, wie der Gegner meinte, in der Unterdrückung der normalen Wirkung, sondern auch in dem Hervorrufen einer abnormen Wirkung besteht (vgl. Vers 117c—118b u. § 108), wie schon am Beispiel der Bhasmaka-Krankheit (118cd) und — für das psychische Organ — am Beispiel der Liebesleidenschaft (119ab) gezeigt wurde. Sowohl bei diesen psychischen Halluzinationen als auch im Traum treten Dinge in sinnlich-unmittelbarer Erkenntnis auf, bei denen dies normalerweise unmöglich ist, da sie z. B. längst vergangen sind. In Wirklichkeit liegen

Vorstellungen (?)[41] oder Erinnerungen vor, die auf Grund einer Störung des psychischen Organes als Wahrnehmungen auftreten.

Der Gegner hatte in Vers 25 eingewandt, der Irrtum müsse, 147cd
soll die Bezeichnung „Übertragung" auf ihn angewandt werden können, eine metaphorische Erkenntnis sein, bei der man sich der Verschiedenheit der beiden miteinander verbundenen Inhalte durchaus bewußt ist. Maṇḍana lehnt diese Konsequenz ab; sie würde dem tatsächlichen Bewußtsein widersprechen: Der Irrende sieht den Gegenstand tatsächlich in der falschen Form und ist zweifellos in den meisten Fällen davon überzeugt, daß dem Gegenstand die betreffende Bestimmung tatsächlich zukommt. Wenn man den Irrtum als „Übertragung" bezeichnet, so bedeutet dies nur, daß einem Gegenstand eine Bestimmung zugeschrieben wird, die ihm in Wirklichkeit nicht zukommt, nicht aber, daß diese Zuschreibung metaphorisch, d. h. bewußt und willkürlich, sein muß.

Vers 148 distanziert noch einmal das in der Anyathākhyātiḥ 148–149
vorausgesetzte Erscheinen eines relativ Nichtseienden oder Nichtseins von dem Erscheinen eines absolut Nichtseienden, in welchem die Asatkhyātiḥ bestehen soll (vgl. Vers 128c—130b u. Komm.). Ob dies im Zusammenhang mit dem vorhergehenden Vers geschieht, oder ob Vers 148 zusammen mit Vers 149 eine gegen die in Vers 27 ausgesprochene These des Mādhyamika gerichtete abschließende Charakterisierung der Anyathākhyātiḥ enthält, vermag ich nicht zu entscheiden, da mir Vers 149 wegen der Lücke im vierten Pādaḥ nicht klar ist.

Mit Vers 150 geht Maṇḍana zur Widerlegung der vedāntischen 150
Asatkhyātiḥ über. Der Vedāntin hatte (Vers 28—29) behauptet, der Irrtum könne nur dann als sinnlich-unmittelbares Bewußtsein auftreten und zugleich doch irrtümlich sein, wenn er weder als nichtseiend noch als seiend bestimmt werde; das Nichtwissen müsse also unbestimmbar sein. Maṇḍana hält dagegen, daß die Interpretation des Irrtums als Anderserfassen den Irrtum als bestimmbar, nämlich als seiend, ansetzt, und dennoch seiner Irrtümlichkeit wie seinem unmittelbaren Erscheinen gerecht wird.

Die folgenden drei Verse sind so lückenhaft und verdorben, 151–153
daß mir ein sachlich begründeter Versuch, sie zu interpretieren, nicht möglich ist.

Auch die Intention der Zeile 154ab ist wegen der Unver- 154a
ständlichkeit des Vorhergehenden unklar. Klar ist nur, daß Maṇ-

[41] Der Text von Vers 146d ist nicht zuverlässig.

ḍana darüber spricht, wie die **aufhebende Erkenntnis** zu interpretieren ist. Ob er von einer Widerlegung der Ātmakhyātiḥ (Vers 153 ?) her auf dieses Thema zu sprechen kommt, oder ob er unabhängig davon zum Abschluß seines Traktates von der aufhebenden Erkenntnis her noch einmal seinen Standpunkt als den einzig haltbaren dartun will, vermag ich nicht zu entscheiden.

154c–156d In Vers 154cd wird festgestellt: Irrtümlich ist nur derjenige Inhalt der irrtümlichen Erkenntnis, der von der aufhebenden Erkenntnis negiert wird. Die aufhebende Erkenntnis aber — interpretiert als „das Silber ist kein ‚Dies'" *(rajataṃ na idam)* — negiert nicht (im Sinne der Ātmakhyātiḥ) das Realsein schlechthin des Silbers, sondern nur sein Diessein, und aus dieser Negation des Diesseins läßt sich weder das Innensein (die Idealität) des Silbers erschließen, noch (im Sinne des Vedāntin) die Unbestimmbarkeit der Erkenntnis, sondern nur das „Jenessein" des Silbers, seine Existenz an einem anderen Ort oder zu einer anderen Zeit. Sollte durch die aufhebende Erkenntnis an dem Silber das Sein *(sattvam)* oder die Realität *(bāhyatvam)* schlechthin negiert werden, so müßte sie die Form „das Silber ist nicht (seiend) *(na rajatam)*" bzw. „das Silber ist nicht real *(rajataṃ na bāhyam)*" haben. Daß sie aber die Form „das Silber ist kein ‚Dies' *(rajataṃ na idam)*" hat und somit nur das Diessein (als eine besondere Weise der Realität) negiert, setzt voraus, daß sie die andere Weise der Realität, das „Jenessein", zugibt; denn in Sätzen wie „mit dem linken Auge sieht er nicht" setzt die Einschränkung der Negation (auf das Sehen mit dem linken Auge) voraus, daß man das übrige (das Sehen mit dem rechten Auge) bejaht[42].

157a–158b Auch die Akhyātiḥ widerspricht dem tatsächlichen Bewußtsein der aufhebenden Erkenntnis. Denn diese tritt auf als Negation von etwas, das sich fälschlich ergeben hat, d. h. als Negation einer vorher zustande gekommenen positiv falschen Feststellung. Der als Nichterfassen interpretierte Irrtum beinhaltet aber keine solche falsche Feststellung, weil er bloß ein Nichtsein ist (vgl. BS 143,3), sondern es liegt immer nur eine unvollständige wahre Feststellung vor, die nicht anschließend aufgehoben werden kann. Der als Anderserfassen interpretierte Irrtum hingegen stellt eine

[42] Vgl. NMakṬ 82, 16ff.: *„vāmena na paśyati" ityādau viśeṣapratiṣedhasya śeṣābhyanujñāpūrvakatvād, atra ca „yad rajataṃ tad idaṃ na bhavati" iti niṣedhasya viśeṣaviṣayatvād, rajatamātraniṣedhe „na rajatam" iti bādhaprasaṅgād, ... tādātmyamātraviṣayatvam ...*

positive Verfälschung dar, indem er z. B. — je nach dem Modell, welchem man folgt (vgl. § 107) — entweder das unwirkliche Silbersein des „Dies" oder das unwirkliche „Diessein" des Silbers zeigt (vgl. BS 143, 4f.).

Zieht der Gegner die Konsequenz aus den soeben angegebenen 158cd
Voraussetzungen und sagt, die aufhebende Erkenntnis sei gar nicht die Negation von etwas, das sich fälschlich ergeben hat, sondern die Negation des vorhergehenden Nichterfassens, d. h. die Vervollständigung der vorhergehenden unvollständigen Erkenntnis, so müßten nach Maṇḍana alle Erkenntnisse die Form einer aufhebenden Erkenntnis haben; denn alle Erkenntnisse entstehen als Negation eines ihnen vorhergehenden Nichterfassens des betreffenden Gegenstandes.

Interpretiert der Gegner vom Irrtum mit Substrat her, der ja 159
seiner Ansicht nach in dem Nichterfassen der Verschiedenheit zweier Dinge — eines Wahrgenommenen und eines Erinnerten — besteht, die sogenannte „aufhebende" Erkenntnis als Erkenntnis der Verschiedenheit dieser beiden Dinge, die vorher nicht unterschieden wurden, so widerspricht diese Behauptung dem tatsächlichen Bewußtsein; denn ganz gleich, ob die betreffende Person zuerst das Silber erfaßt und dann die Perlmuschel als verschieden davon, oder ob sie das Silber, die Perlmuschel und ihre Verschiedenheit zugleich erfaßt, die Erkenntnis der Verschiedenheit hat niemals die Form „dies ist nicht Silber", sondern sie lautet immer: „diese beiden sind verschieden" (vgl. BSV 279, 3ff.).

Der im folgenden Vers vom Gegner gebrauchte Ausdruck 160
„*avivekagrahaḥ*" ist zweideutig. Der Gegner meint wohl im Sinne seiner Irrtumstheorie: Wenn ein Nichterfassen der Verschiedenheit *(a-vivekagrahaḥ)*, u. zw. das ganze spezielle Nichterfassen der Verschiedenheit, welches als Irrtum gilt, vorhergeht, hat das Erfassen der Verschiedenheit die Form „dies ist nicht Silber", sonst nicht. Maṇḍana hingegen interpretiert: Wenn ein Erfassen von Nichtverschiedenheit *(aviveka-grahaḥ)* vorhergeht ..., und pflichtet der so verstandenen Behauptung des Gegners bei; denn wenn sich vorher die Identität fälschlich ergeben hat, ist eine diese aufhebende Erkenntnis möglich. Interpretiert man aber den Ausdruck „*avivekagrahaḥ*" im Sinne des Gegners, so hat sich, da eine positiv falsche Feststellung nicht auftritt, nichts fälschlich ergeben, genau so wenig wie in Fällen, wo kein Irrtum vorliegt. Die Behauptung eines Unterschiedes ist also eine bloße Versicherung. Infolgedessen

dürfte sich auch die Erkenntnis der Verschiedenheit im Falle eines Irrtums von einer gewöhnlichen nicht unterscheiden.

161 cd Selbst wenn man zugibt, die sogenannte aufhebende Erkenntnis sei in Wirklichkeit nur die Erkenntnis der Verschiedenheit zweier vorher nicht unterschiedener Dinge, so trifft dies doch für den Traum nicht zu; denn dort sind, weil das Substrat fehlt, keine zwei Dinge gegeben.

162 Der Gegner meint: Wie beim Irrtum mit Substrat die sog. aufhebende Erkenntnis bloß die Differenzierung (Unterscheidung) des vorher nicht Unterschiedenen ist, so ist sie auch im Traum als Differenzierung zu begreifen, u. zw. in dem Sinne, daß ein Erinnertes, das vorher nicht als solches zum Bewußtsein kam, nun als solches differenziert (bestimmt) wird. Maṇḍana entgegnet: Dies widerspricht dem tatsächlichen Bewußtsein der aufhebenden Erkenntnis, die eben gerade nicht als näheres Bestimmen einer unbestimmten oder unvollständigen wahren Erkenntnis, sondern als Negation einer positiv falschen Erkenntnis auftritt[43]. Wäre aber die sog. aufhebende Erkenntnis bloß ein näheres Bestimmen, „so müßte auch dann, wenn ein Gegenstand — z. B. Devadatta — (zunächst) von weitem erkannt wird, ohne daß man seine besonderen Bestimmungen ausmachen könnte, später aber aus der Nähe eine nähere Bestimmung — z. B. ‚er ist blond' — erfaßt wird, diese letztere Erkenntnis eine aufhebende Erkenntnis sein, die vorhergehende Erkenntnis des bloßen Gegenstandes dagegen ein Irrtum" (BSV 281, 4—6).

163 Auch die aufhebende Erkenntnis bestätigt also die Anyathākhyātiḥ, die besagt, daß etwas anders erfaßt wird, als es in Wirklichkeit ist, d. h. daß es in einer Form erkannt wird, die an sich zu einer anderen Zeit oder an einem anderen Ort (also als „Jenes") existiert, aber irrtümlicherweise als hier und jetzt vorhanden (als „Dies") zum Bewußtsein kommt.

164 Der Schlußvers offenbart die tieferen Motive, die Maṇḍana zur Abfassung einer Abhandlung über den Irrtum bewogen haben: Die Ātmakhyātiḥ führt mittels eines Analogieschlusses (vgl. § 17a) zur Idealität aller Gegenstände, wodurch die für die Mīmāṃsā als Opferwissenschaft unabdingbare Realität der Welt verloren

[43] Dieser Gedanke entfiele bei Annahme der in der Rekonstruktion, Anm. 98, angegebenen Konjektur.

ginge. Aus dem gleichen Grunde muß auch die Asatkhyātiḥ, aus der sich das Nichtsein aller Dinge ergäbe, abgelehnt werden. Die Akhyātiḥ hebt mit der Leugnung eines wirklichen Irrtums die Unterscheidung der Erkenntnisse in wahre und falsche auf und widerspricht damit dem tatsächlichen Bewußtsein und der allgemeinen Überzeugung.

STUDIE

über die

IRRTUMSLEHRE MAṆḌANAMIŚRAS

und die

zu ihr führende Entwicklung

STUDIE

über die

IRRTUMSLEHRE MAṆḌANAMIŚRAS

und die

zu ihr führende Entwicklung

Inhalt

Die Gründe, weshalb wir unserer Bearbeitung des VV eine Studie über Maṇḍanamiśras Irrtumslehre und die zu ihr führende Entwicklung beifügen, sind bereits im Vorwort angegeben worden. Hier ist nur noch folgendes vorauszuschicken: Mit „Irrtum" ist bei Maṇḍana von allem die sinnlich-unmittelbare (*aparokṣaḥ*, vgl. § 125) Täuschung — insbesondere Traum und Sinnestäuschungen — gemeint. Wir brauchen also nur die Entwicklung der Problematik des sinnlich-unmittelbaren Irrtums darzustellen. Andere Irrtümer bleiben im allgemeinen unberücksichtigt. Nur das Problem der Maßgeblichkeit (*prāmāṇyam*) oder Wahrheit der Erkenntnisse und Erkenntnismittel darf, wie der VV zeigt, auch in einer Behandlung des sinnlich-unmittelbaren Irrtums nicht übergangen werden. Wir berücksichtigen dieses Problem jedoch nur im Rahmen seines Auftretens in der älteren Mīmāṃsā, um den Rahmen unserer Darstellung nicht zu sprengen. 1

Wieso gerade der sinnlich-unmittelbare Irrtum das Interesse der indischen Denker so stark erregt hat und allmählich zu einem eigenen Thema geworden ist, mit dem die Behandlung anderer Irrtümer, z. B. der falschen Schlüsse, kaum etwas zu tun hat, wird sich aus der Darstellung selbst ergeben.

I. TEIL: DIE ENTWICKLUNG DER IRRTUMSLEHRE BIS MAṆḌANA

Die Irrtumsproblematik dürfte sich in Indien vor allem aus zwei Wurzeln entwickelt haben, einer „metaphysischen": Mahāyāna-Buddhismus und alter Vedānta, und einer „erkenntnistheoretischen", die sich ihrerseits von drei Richtungen her entfaltet zu haben scheint: 1. den Kreisen, die sich um die Diskussionstechnik (*vādaḥ*) bemühten, den sog. Vāda-Schulen (vor allem im Buddhismus und Nyāya), 2. dem Vaiśeṣika und 3. der Mīmāṃsā. 2

1. Mahāyāna-Buddhismus und alter Vedānta

Eine detaillierte Darstellung der Aussagen der verschiedenen Mahāyāna-Buddhisten zum Problem des sinnlich-unmittelbaren Irrtums kann hier nicht gegeben werden. Denn einerseits hat auch 3

Maṇḍana keine allzu differenzierten Vorstellungen von den buddhistischen Theorien, andererseits würde die adäquate Lösung dieser Aufgabe nicht nur die Durcharbeitung einer riesigen Materialmasse erfordern, sondern auch die gründliche Analyse der einzelnen Systeme — eben weil der empirische Irrtum hier immer auf die metaphysischen Systeme bezogen ist. Es empfiehlt sich also, diese Aufgabe einer Behandlung der Gesamtsysteme der Mahāyānabuddhisten zu überlassen. Hier wollen wir lediglich auf die gröbsten Unterschiede hinweisen.

Ähnlich wollen wir auch beim alten Vedānta verfahren. Auch hier kann nur an Hand einzelner Belege ein grober Umriß gezeichnet werden. Dabei nehmen wir uns die Freiheit, uns auch auf Material, das später ist als der VV, zu stützen, wenn es zur Erläuterung der allgemeinen Züge des Vedānta besonders geeignet oder sein älterer Ursprung gesichert erscheint.

Buddhismus

4 Eine Beziehung zum sinnlich-unmittelbaren Irrtum ergab sich im Mahāyāna-Buddhismus[1] dadurch, daß das mystische Erlebnis der Irrealität aller gegenständlichen Erscheinungen durch Beispiele dem Verständnis näher gebracht werden mußte. Dies geschah dadurch, daß man auf Irrtümer verwies, in denen ein Gegenstand sinnlich-unmittelbar zum Bewußtsein kommt, obwohl er gar nicht vorhanden ist. Im Sinne der zunächst auch das Mahāyāna bestimmenden ursprünglichen Tendenz des Buddhismus, das Absolute negativ, d. h. durch die gedankliche oder mystische Auflösung der Welt, anzugehen[2], eigneten sich hierfür vor allem solche Irrtümer, die sich als pure Erscheinungen ohne einen zugrunde liegenden realen Gegenstand darbieten, wie z. B. Traum, Zaubertrug *(māyā)*, die Gebilde, welche einem Timira-Kranken erscheinen (z. B. Haarbüschel oder ein zweiter Mond), Spiegelbild[3], Echo oder ein Feuerrad, das beim Schwingen eines brennen-

[1] Ansätze hierzu finden sich jedoch schon im alten Kanon, wo folgender Vers auftritt: *phenapiṇḍūpamaṃ rūpaṃ vedanā bubbulūpamā / marīcikūpamā saññā saṅkhārā kadalūpamā / māyūpamañ ca viññānaṃ dīpitādiccabandhunā //* (Saṃyuttanikāyo 22, 95, 15 [Vol. III, p. 142]; s. Frauwallner, ‚Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems', S. 57).

[2] Vgl. Vetter, Einleitung, 1. Der buddhistische Anātmavāda.

[3] Beim Spiegelbild z. B. ist zwar das Fehlen jegliches Realen nicht so ohne weiteres erwiesen, da ja das Urbild besteht. Aber das Spiegelbild tritt ja neben dem Urbild, nicht es verfälschend an ihm, in Erscheinung, so daß es für sich genommen als substratlos gelten kann. Ähnlich verhält

den Gegenstandes entsteht[4] *(alātacakram)*[5]. Irrtümer hingegen, bei denen ein in der Tat vorhandener Gegenstand lediglich falsch erkannt oder mit einem anderen verwechselt wird, bei denen also der Erscheinung ein realer Gegenstand — nur eben ein anderer — zugrunde liegt, wie wenn ich eine Perlmuschel *(śuktikā)* als Silber erfasse, waren weniger geeignet.

Ich werde im folgenden den Gegenstand, welcher bei den 5
letztgenannten Arten von Irrtum der Erscheinung zugrunde liegt, also z. B. die Perlmuschel beim Silberirrtum, im Anschluß an den Sprachgebrauch der späteren indischen Theoretiker[6] als „Substrat" *(adhiṣṭhānam)* bezeichnen und diejenigen Irrtümer, bei denen sich ein solches Substrat vorfindet, „Irrtümer mit Substrat", die anderen „Irrtümer ohne Substrat" oder „substratlose Irrtümer" nennen.

Der Verzicht auf ein positives Angehen des Absoluten ist 6
mit letzter Konsequenz im Madhyamaka-System durchgeführt worden, das sich infolgedessen zur Veranschaulichung seiner Position eigentlich nur auf substratlose Irrtümer stützen konnte. Wenn auch Irrtümer mit Substrat herangezogen wurden — z. B. Fata Morgana (*marīcikā*, Auffassung von Sonnenstrahlen als Wasser), Verwechslung einer Wolke mit einem Berg oder von Nebel mit Rauch[7] —, so ist dabei die Existenz des Substrates aus dem Vergleich auszuklammern[8]. Der Irrtum zeigt im Sinne

es sich beim Echo oder beim zweiten Mond. Es ergibt sich jedoch hieraus, daß die Unterscheidung von Irrtümern mit und ohne Substrat (§ 5) insofern eine relative ist, als viele Irrtümer je nach der an sie angelegten Betrachtungsweise unter beide Kategorien subsumiert werden können.

[4] Vgl. CŚV 197, 4f.: *yathā sajvalanasya indhanasya āśu bhrāmyamāṇasya tadgatadarśanaviparyāsanibandhanatvāc cakrākāropalabdhir bhavati, ...*

[5] Vgl. CŚ XIII, 25 (S. 197): *alātacakranirmāṇasvapnamāyāmbucandrakaiḥ / dhūmikāntaḥpratiśrutkāmarīcyabhraiḥ samo bhavaḥ //*

[6] Z. B. Maṇḍana, VV 11.

[7] Vgl. CŚ XIII, 25 (s. Anm. 5) u. Vṛttiḥ: *yathā cābhrāṇi vidūrataḥ parvatādyākāraṃ viparyāsam upajanayanti* (CŚV 197,19 — 198,1); *yathā ca ... dhūmikā ... vidūrasthānāṃ sadbhūtadhūmaviparyāsanibandhanā bhavati* (CŚV 197, 15f.).

[8] Vgl. Śikṣ 140, 17: „(Yogācāra:) Wieso ist eine beschränkte Wirklichkeit *(saṃvṛtiḥ)* ohne Substrat *(niradhiṣṭhānā)* möglich? — (Mādhyamika:) Wieso ist sie unmöglich? — (Yogācāra:) Wie die irrtümliche Erkenntnis eines Menschen, wenn kein Pfosten (als Substrat) vorliegt. — (Mādhyamika:) Für welchen Vertreter der Leerheit *(śūnyatāvādinaḥ)* ist denn der Pfosten als wahrhaft wirklich *(paramārthataḥ)* erwiesen, so daß die irrtümliche Erkenntnis eines Menschen ihn zum Substrat haben könnte?"

des Mādhyamika, daß die erscheinenden Gegenstände als reale nicht existieren, und — so argumentiert man später gegen die Yogācāras (§ 7) — wenn es den Gegenstand nicht gibt, dann gibt es auch die Erkenntnis von ihm nicht[9].

7a In der Yogācāra-Schule wird die negative Einstellung zur Welt als ansichseiender beibehalten, aber einerseits[10] ihr gegenüber die Erkenntnis *(vijñānam)* — als bestimmte Einheit von Subjekt und Objekt — als das Wirkliche aufgestelllt. Obwohl also Subjekt und Objekt in Wahrheit nur als „Teile" *(bhāgāḥ)*, d. h. als Momente, der Erkenntnis existieren, wird insbesondere das gegenständliche Moment von den unerlösten Wesen in der auf die sinnliche Anschauung folgenden mentalen Erkenntnis *(manovijñānam)* als selbständig fixiert und als Ansichseiendes oder reales Ding gedeutet: „. . . Erst die (auf die Wahrnehmung) folgende vorstellende mentale (Erkenntnis) erzeugt fälschlich das Bewußtsein, (es handle sich um ein) Äußeres (d. h. um ein reales Ding). . . . Objekt der (sinnlichen) Wahrnehmung (dagegen) ist ihr eigener Bildteil (d. h. das in ihr selbst enthaltene gegenständliche Moment, noch nicht als selbständig fixiert)" (Si 39 c 28f.; vgl. auch Vś S. 8, 29f.). Daß die Erscheinung eines ansichseienden Dinges nur Schein ist, zeigt sich im substratlosen Irrtum[11]. Er belegt das Nichtsein des erscheinenden Gegenstandes als eines realen, aber auch die Wirklichkeit der gegenständlich bestimmten Erkenntnis. „Die Erkenntnis *(vijñaptiḥ)* — Augenerkenntnis usw. — entsteht mit dem Bild des Gegenstandes *(arthābhāsā)*, ohne daß es den Gegenstand gäbe *(vināpy arthena)*" (Vś S. 9, 5). Es handelt sich also „nur um (gegenständlich bestimmte) Erkenntnis *(vijñaptimātram)*, da der erscheinende Gegenstand nicht (an sich) existiert, wie bei der Wahrnehmung

[9] Vgl. Frauwallner, PhB S. 249; S. 250: „Da unserer Ansicht nach der Geist auch im Traum nicht besteht, . . ." (Candrakīrti); S. 252: „Daher sind alle drei, das Auge, das Objekt des Auges und das daraus entstandene Erkennen unwahr" (Candrakīrti). — Zur Irrtumslehre des Madhyamaka vgl. auch § 123.

[10] Das historische und systematische Verhältnis der in § 7a und § 7b skizzierten Standpunkte kann hier nicht behandelt werden. Ich hoffe jedoch, demnächst eine von Hsüan-tsangs Vijñaptimātratāsiddhiḥ ausgehende Studie zum Yogācāra zu veröffentlichen, die auch auf dieses Problem näher eingehen wird.

[11] Wenn Irrtümer mit Substrat in diesem Sinne verwendet werden, gilt das Gleiche wie bei den Mādhyamikas (§ 6). Vgl. auch Anm. 3!

nicht (an sich) existierender Haare oder eines (zweiten) Mondes bei einem Timira-Kranken" (Vś Vers 1).

Andererseits[10] ist aber auch die objektiv und subjektiv bestimmte Erkenntnis als solche unwirklich, und wahrhaft b
wirklich nur die reine Erkenntnis. Die Befleckung durch Bestimmtheiten oder Unterschiede ist nur Schein. Dies zu veranschaulichen, ist der Irrtum mit Substrat geeignet. So heißt es in Dignāgas Traikālyaparīkṣā (Vers 32—33): „Wie ein von der Timira-Krankheit befallener Mensch den (in Wirklichkeit) reinen Himmel mit Haarbüscheln übersät wähnt, so wird auch hier die (in Wahrheit) unwandelbare Erkenntnis *(vijñānam)* durch das Nichtwissen *(avidyā)* gleichsam befleckt und nimmt scheinbar die Gestalt von Unterschieden an *(bhedarūpaṃ vivartate)*[12]."

Vedānta

Mit der Veranschaulichung des Verhältnisses von reiner Erkenntnis und Bestimmtheiten durch den Irrtum mit Substrat 8
sind wir in die unmittelbare Nähe vedāntischen Denkens gelangt, sind doch die beiden soeben wiedergegebenen Dignāga-Verse Umformungen von Versen Bhartṛharis, bei dem es heißt: „Wie ein von der Timara-Krankheit befallener Mensch den (in Wirklichkeit) reinen Himmel mit bunten Partikelchen übersät wähnt, so wird dieses (in Wahrheit) unbefleckte und unwandelbare Brahma durch das Nichtwissen gleichsam befleckt und nimmt scheinbar die Gestalt von Unterschieden an[12]."

Auch im Vedānta ist das Wirkliche — zugleich als das Absolute *(brahma)* und als das Selbst *(ātmā)* bestimmt — Erkenntnis (*vijñānam*, vgl. BS I, 1) oder Geist (*cit*, z. B. BS 7, 24; *citiḥ*, z. B. BS 8, 2), alle Bestimmtheit dagegen unwirklich. Alle Bestimmtheit ist als solche in völlig gleicher Weise Produkt des metaphysischen Nichtwissens *(avidyā)*, einer zugleich als ontologisch unbestimmbare *(anirvacanīyā)* Nichtwesenheit bestimmten Wesenheit mit gedoppelter Potenz *(śaktiḥ)* — indem sie nämlich sowohl das wahre Wesen des Brahma verhüllt *(ācchādikā avidyā)*, als auch eine „zerstreuende" Funktion hat *(vikṣepikā avidyā)*, d. h. die scheinbare Entfaltung *(vivartaḥ)* des Brahma in die Welt der Vielfalt bewirkt[13]. Das „zerstreuende"

[12] Vgl. Frauwallner, ‚Dignāga' S. 152. — Vgl. auch MāK III, 8.

[13] Vgl. BS 149, 17ff.; Pañc 99, 1; MāK I, 11, sowie die Interpretation dieses Verses in BS 149, 23ff.

Nichtwissen ist der eigentliche metaphysische Irrtum *(viparyayaḥ)*. Sein Inhalt ist die Welt. Aber wo scheinbar die Welt ist, ist in Wahrheit nur das Brahma. Es ist ihr eigentliches Wesen *(svarūpam)*[14], oder das Substrat ihrer Erscheinung.

Hieraus folgt, daß eigentlich nur Irrtümer mit Substrat geeignet sind, die metaphysische Position des Vedānta zu veranschaulichen. In diesem Sinne bezeichnet Śaṃkara den Irrtum grundsätzlich als „Übertragung" *(adhyāsaḥ)*, d. h. als Irrtum mit Substrat, und definiert ihn als „erinnerungsförmiges Erscheinen von etwas früher Wahrgenommenem an etwas anderem[15]." Diese Definition wird von Padmapāda ausdrücklich auch auf Irrtümer angewandt, die in gewöhnlicher Sicht als substratlos erscheinen, wie z. B. auf den Traum[16] oder auf die Halluzinationen eines Timira-Kranken[17].

9 Der Irrtum ist für die „metaphysischen" Schulen zunächst ein Spezialfall der Erkenntnis, in welchem ihr Wesen, keinen realen Gegenstand zu haben, besonders einsichtig vor Augen liegt. Mit der fortschreitenden Formalisierung des Denkens treten formelle Analogieschlüsse auf, sowie eine klare Trennung der em-

[14] Vgl. z. B. BS 14, 5.

[15] *smṛtirūpaḥ paratra pūrvadṛṣṭāvabhāsaḥ* (BSuBh S. 10 u. 13).

[16] Vgl. Pañc. S. 56, 2ff.: „Beim Traum erzeugt das von einer Störung — z. B. dem Schlaf — befallene psychische Organ *(nidrādidoṣopaplutaṃ manaḥ)* eine Erkenntnis, die einem bestimmten Erinnerungseindruck, der als mithelfende Ursache *(sahakāri)* fungiert und durch (Faktoren) wie z. B. das ‚Unsichtbare' geweckt wird, entspricht *(anurūpam)*, und einen unwirklichen Gegenstand zum Objekt hat *(mithyārthaviṣayam)*. Und zwar verwandelt sich in ein Objekt für sie die Nichtwissenspotenz, die auf der durch es (das psychische Organ) eingeschränkten unmittelbar gegebenen Geistigkeit ruht *(tasya ca tadavacchinnāparokṣacaitanyasthāvidyāśaktir ālambanatayā vivartate)*." D. h. beim Traum ist die Geistigkeit des Ātmā selbst Substrat des Irrtums (vgl. auch Pañc 57, 2: „*antaranubhavāśrayatve svapnārthasya*"). Wer aber das nicht einsehen will, für den gibt Padmapāda noch eine andere Alternative: „Oder Raum und Äther, welche Objekte des bloßen psychischen Organes sind, sind in allen Fällen als Substrat der Übertragung gegeben *(athavā digākāśau manomātragocarau sarvatrādhyāsādhārau vidyete)*" (Pañc. 58, 7f.).

[17] Vgl. Pañc. S. 63, 2—4: „... Denn eine Übertragung ohne Substrat ist weder schon einmal vorgekommen noch überhaupt möglich. — (Gegner:) Aber das Erscheinen von Haarbüscheln *(keśoṇḍraka-)* usw. (bei einem Timira-Kranken) ist doch ein solcher substratloser (Irrtum)! — (Padmapāda:) Nein; denn auch bei ihm sind die Feuerteilchen (des Lichtes) Substrat."

pirischen und der metaphysischen Ebene des Irrtums[18]. Zu einer ausgebildeten, alle Fälle berücksichtigenden Theorie des Irrtums kommt es jedoch zunächst nicht. Was den Mahāyāna-Buddhismus angeht, so weiß ich nicht, ob er eine solche überhaupt entwickelt hat. Im Vedānta hingegen wird die Theorie des Irrtums nach Maṇḍana zu einem zentralen Lehrstück (vgl. § 162). Dies erklärt sich daraus, daß der spätere Vedānta seine Interpretation des als Analogon fungierenden empirischen Irrtums nicht mehr, wie die Mahāyāna-Buddhisten, als mehr oder weniger selbstverständlich voraussetzen konnte, sondern sich mit den verschiedenen Irrtumstheorien, die mittlerweile sowohl in den buddhistischen als auch in den brahmanischen Systemen hervorgetreten und in Maṇḍanas Vibhramavivekaḥ fixiert worden waren, kritisch auseinandersetzen mußte.

II. Die Vāda-Schulen

Bei der Beschäftigung mit der Diskussionstechnik wurde 10a
man naturgemäß früh auf Irrtümer aufmerksam, jedoch zunächst nur auf solche, welche die primären Elemente der Diskussion, z. B. Beweis oder Einwände, betrafen. Auch der „Zweifel" *(saṃśayaḥ)* spielte in der Diskussion eine wichtige Rolle. Die Frage nach den Mitteln *(sādhanāni)*[19] der Diskussion führte jedoch mit der Zeit zu einer Lehre von den Mitteln richtiger Erkenntnis *(pramāṇāni)*. Unter diesen wurde auch die Wahrnehmung *(pratyakṣam)* aufgezählt, und man sah sich, sollte sie Mittel richtiger Erkenntnis sein, genötigt, bei ihrer Definition Sinnestäuschungen auszuschließen. In der Yogācārabhūmiḥ heißt es in einem Abschnitt über Diskussionstechnik: „Wahrnehmung ist unmittelbare, ... nicht irrtümliche Erkenntnis[20]", und in dem

[18] Vgl. Candrakīrti, Madhyamakāvatāraḥ VI, 25: *vinopaghātena yad indriyāṇāṃ ṣaṇṇām api grāhyam avaiti lokaḥ / satyam hi tal lokata eva; śeṣaṃ vikalpitaṃ lokata eva mithyā //*

[19] Vgl. AS 105, 2—10.

[20] *pratyakṣam aviparokṣam .... avibhrāntam*, s. A. Wayman, ‚The Rules of Debate according to Asaṅga', Journal of the American Oriental Society, Vol. 78 Nr. 1 (Jan.—March 1958), S. 33—34. Die Erläuterungen, die der Text zu *avibhrāntam* bietet, können in unserem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben. — Die von Wayman offenbar als selbstverständlich vorausgesetzte Auffassung, die Yogācārabhūmiḥ sei ein einheitliches, von Asaṅga verfaßtes Werk, ist unglaubwürdig (vgl. Frauwallner, PhB S. 265), und der Versuch Wayman's, die Differenzen zwischen Yogācāra-

sich daran anschließenden Abhidharmasamuccayaḥ Asaṅgas: „Wahrnehmung ist (diejenige Erkenntnis), welche ihren eigenen, seienden, offenbaren und nicht irrtümlichen Gegenstand hat[21].“

b Mit der Weiterbildung der Erkenntnislehre und damit der Wahrnehmungslehre versuchte man, auch den Irrtum genauer zu charakterisieren. Man kam zu der Auffassung, daß Irrtum dann vorliege, wenn die Erkenntnis von dem tatsächlich vorhandenen Gegenstand abweicht, oder ihn anders erfaßt als er in Wirklichkeit ist. So heißt es z. B. in NSu I, 1, 4: „Wahrnehmung ist Erkenntnis, die aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entstanden ist (und) ... nicht abweicht ....[22]“, und Vātsyāyanas Bhāṣyam (S. 13, 9) bringt bereits die typische Formulierung: „abweichend ist diejenige (Erkenntnis), die (etwas) als etwas, was es nicht ist, erkennt“ *(yad atasmiṃs tad iti, tad vyabhicāri)*, und gibt auch ein Beispiel hierfür: „(wenn) zur Sommerszeit, wenn die Sonnenstrahlen mit dem von der Erde ausgehenden Dunst zusammentreffen und (dadurch) in Vibration geraten, das Auge eines in der Ferne befindlichen (Menschen) mit ihnen in Kontakt tritt, so entsteht durch diesen Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand eine Erkenntnis (in der Form) ‚Wasser‘ ...[23]“. Aus der buddhistischen Tradition sei die Wahrnehmungsdefinition Vasubandhus des Jüngeren erwähnt: „Wahrnehmung ist eine Erkenntnis durch eben den Gegenstand. ... Dadurch ist eine irrige Erkenntnis abgelehnt, wie z. B. die Erkenntnis einer Perlmuschel als Silber[24].“ Es sei darauf hingewiesen, daß die in den Kreisen der Diskussionstheoretiker sich herausbildende Auffassung vom Irrtum durchweg den Irrtum mit Substrat zugrunde legt.

---

bhūmiḥ und Abhidharmasamuccayaḥ durch das Erscheinen der Logik Dignāgas zu erklären, verfehlt, da (nach Frauwallner, ‚Landmarks‘ S. 134ff.) Dignāga ca. 480–540, Asaṅga hingegen im 4. Jh. (ib. S. 131) gelebt haben dürfte.

[21] AS 105, 8f.: *pratyakṣaṃ svasatprakāśābhrāntārtham* (Text: *-bhrānto 'rthaḥ*).

[22] *indriyārthasannikarṣotpannaṃ jñānam ... avyabhicāri ... pratyakṣam.*

[23] *grīṣme marīcayo bhaumenoṣmaṇā saṃsṛṣṭāḥ spandamānā dūrasthasya cakṣuṣā sannikṛṣyante, tatrendriyārthasannikarṣād „udakam“ iti jñānam utpadyate, ...* (NBh S. 13, 7f.).

[24] Vgl. Frauwallner, ‚Vasubandhu's Vādavidhiḥ‘ S. 18.

III. Das alte Vaiśeṣika

Das von Hause aus naturphilosophisch orientierte Vaiśeṣika 11a
versuchte, alle Dinge in einer rubrizierend-systematischen Ordnung zu erfassen, und registrierte hierbei unter dem Namen „Erkenntnis“ *(buddhiḥ)* — zunächst ohne besondere Ordnungsprinzipien — „Dinge“ wie Schlußfolgerung, Wahrnehmung und Zweifel[25], ferner Erinnerung, Traum und Irrtum. Im 9. Adhyāyaḥ der Vaiśeṣikasūtren heißt es[26]: „Aus einer bestimmten Verbindung von Seele und psychischem Organ und einem Eindruck entsteht Erinnerung (IX, 22). Desgleichen Traum und (Erkenntnis) am Ende des Traumschlafes[27] (IX, 23). Auch aus Verdienst (IX, 24). Aus einer Störung des Sinnesorganes und einem Eindruck ent-

---

[25] Vgl. VSu III, 1, 8 u. 13; II, 2, 19.

[26] *ātmamanasoḥ saṃyogaviśeṣāt saṃskārāc ca smṛtiḥ* / IX, 22 / *tathā svapnaḥ svapnāntikaṃ ca* / IX, 23 / *dharmāc ca* / IX, 24 / *indriyadoṣāt saṃskārāc cāvidyā* / IX, 25 /.

[27] Der Sūtrenkommentator Candrānandana sagt: „Das *svapnāntikam* ist eine Erkenntnis des Traumes noch innerhalb des Traumschlafes“ (*svapne 'pi svapnajñānam*, VSu S. 70, 15f.). Vgl. auch TSP 80, 23f.: *„prathamasvapnāvasthābhāvī pratyayaḥ svapnaḥ. tadviṣayaṃ svapne 'pi yad aparaṃ jñānaṃ bhavati, sa svapnāntikaḥ“;* Vyom 552, 18: „Das *svapnāntikam* ist das, was am Ende des Traumschlafes eintritt“ (*svapnānte svapnāvasāne bhavaṃ svapnāntikam*). — Was das Wesen des *svapnāntikam* angeht, so soll es einerseits eine deutliche oder sinnlich-unmittelbare Erkenntnis sein: „Auch die Erkenntnis am Ende des Traumschlafes ist vorstellungsfrei, weil sie ein deutliches Bild trägt, aber nicht irrtümlich“ (*svapnāntikasyāpi nirvikalpakatvam asti spaṣṭapratibhāsitvāt, na tv abhrāntatvam*, TSP 392, 17f.). Das gleiche scheint Vyom 550, 7f. ausgedrückt zu sein, wo es heißt, daß die Erkenntnis am Ende des Traumschlafes wie der Traum selbst „durch das Tor der Sinne“ (*indriyadvāreṇa*) entsteht, d. h. sinnlich-unmittelbar erscheint, ohne jedoch wirkliche Sinneserkenntnis zu sein, da sich bei ihr wie beim Traum „das psychische Organ zurückgezogen hat“ (vgl. Vyom 550, 4: *pralīnamanaskasya*). Andererseits ist die Erkenntnis am Ende des Traumschlafes (trotz ihrer sinnlich-unmittelbaren Erscheinungsweise?) bloß eine Erinnerung. So heißt es bei Praśastapāda (PDhS 549, 8–10): „Obwohl die Erkenntnis am Ende des Traumschlafes (wie der Traum) bei jemand, dessen Sinnesorgane ihre Wirksamkeit eingestellt haben, entsteht, ist sie dennoch bloß eine Erinnerung, da sie auf eine vergangene Erkenntnisreihe zurückblickt“ *(svapnāntikaṃ yady apy uparatendriyagrāmasya bhavati, tathāpy atītasya jñānaprabandhasya pratyavekṣaṇāt smṛtir eva)*; dazu Kir 529, 5ff.: *„svapnajñānamadhyapāti svapnajñānaviṣayasya yat smaraṇam ... ‚svapnasya anto 'vayavaviśeṣo viṣayatayā asya asti‘ iti vyutpattyā“*. Vgl. ferner Vyom 549, 20f.: *„tasya* (sc. *svapnāntikasya*) *smṛtirūpatayā 'nubhavapadenaiva vyavacchinnatvāt“*.

steht Nichtwissen (IX, 25)." Beachtenswert ist, daß man dieser Erscheinungen durchweg dadurch habhaft zu werden versuchte, daß man ihre Ursache bestimmte, ein Vorgehen, das durch die ursprünglich naturphilosophische Ausrichtung der Schule verständlich wird.

b Bei Candramati erscheinen statt der unsystematischen Aufzählung der Vaiśesikaṣūtren die Begriffspaare Zweifel — Gewißheit und falsche Erkenntnis — richtige Erkenntnis[28]. Praśastapāda hat dann die Bestimmungen der Sūtren wieder aufgegriffen, aber unter dem Einfluß Candramatis in eine systematische Form gebracht: Er unterscheidet Nichtwissen *(avidyā)* und Wissen *(vidyā)*[29], wobei unter „Nichtwissen" Zweifel, Irrtum, Nichtbestimmen *(anadhyavasāyaḥ)* und Traum, unter „Wissen" Wahrnehmung, Schlußfolgerung, Erinnerung und seherische Intuition *(ārṣam)*[30] subsumiert werden. Dieselbe Einteilung liegt auch den Erklärungen des Sūtrenkommentators Candrānanda zugrunde.

Synthese von Nyāya und Vaiśeṣika

12 Zwischen der Entwicklung in den Vāda-Schulen und im Vaiśeṣika kam es sowohl im Nyāya als auch im Vaiśeṣika durch die immer enger werdende Beziehung dieser beiden Systeme zu einer Synthese. Sie ist uns im Vaiśeṣika greifbar bei Praśastapāda und Candrānanda. Bei ihnen wird das Wesen des Irrtums als „*atasmiṃs tad iti pratyayaḥ* (bzw. *jñānam*)[31]", also mit derselben Wendung, welche wir im Nyāyabhāṣyam fanden, beschrieben. Im Nyāya dürfte die Synthese mit dem Vaiśeṣika vor allem durch den unter starkem Vaiśeṣika-Einfluß[32] stehenden „Ācārya" (vgl. §§ 24ff.) erfolgt sein, der anscheinend als erster Naiyāyika eine kausale Theorie des Irrtums gegeben hat.

[28] T 2138, S. 1264^{c} 20ff.

[29] PDhS S. 520ff. — Vgl. VSu IX, 25—27.

[30] Vgl. VSu IX, 28.

[31] PDhS 538, 8; VSu (GOS Nr. 136) S. 71, 1.

[32] Dies beweist z. B. auch seine Interpretation von NSu I, 1, 23, welches den Zweifel behandelt, und in welches er unter Aufbietung eines Höchstmaßes an Kommentatorenscharfsinn seine eigene Definition des Zweifels (. . .*sādhāraṇadharmagrahaṇād viśeṣāgrahaṇād viśeṣasmṛteś ca saṃśayaḥ*, NM II, 118, 19f.), welche der Formulierung von VSu II, 2, 19 *(sāmānyapratyakṣād viśeṣāpratyakṣād viśeṣasmṛteś ca saṃśayaḥ)* fast wörtlich entspricht, hineininterpretiert (vgl. NM II, 118, 14 — 120, 14). — Der Vaiśeṣika-Einfluß kommt ferner in der Lehre des Ācārya von der vorstellenden Wahrnehmung zum Ausdruck (vgl. Gupta S. 97ff.).

IV. Die alte Mīmāṃsā

Die Mīmāṃsā bemühte sich vor allem darum, ihren Kern- 13
satz, die Maßgeblichkeit des Veda, zu fundieren. Der Veda ist Sprache. Es läßt sich jedoch im alltäglichen Leben feststellen, daß Sprache nicht immer maßgeblich ist. Der Veda erläßt Gebote und Verbote und verheißt dafür Lohn bzw. Strafe. Wenn aber jemand im alltäglichen Leben sagt: „am Fluß sind Früchte[33]", d. h. wenn er mir empfiehlt, zum Fluß zu gehen, und mir als Ergebnis dieser Handlung den Besitz von Früchten verheißt, so ist es noch nicht ausgemacht, ob diese seine Weisung maßgeblich ist, d. h. ob sich, wenn ich ihr folge, das gewünschte Ergebnis wirklich einstellt. Es kann durchaus auch sein, daß jene Person nicht Bescheid weiß oder mich täuschen will. Es erhebt sich somit auch für den Veda die Frage, ob man sich auf ihn und seine Vorschriften verlassen kann. Man beantwortete diese Frage dadurch, daß man die Lehre aufstellte, etwaige Unmaßgeblichkeit von Sprache beruhe auf einem Fehler des Sprechers, der Veda aber habe keinen „Sprecher", der ihn zum ersten Mal verkündet hätte, sondern sei seit anfangloser Zeit von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden[34].

Ursprünglich bezog sich die Beschäftigung mit Irrtum in der Mīmāṃsā also auf sprachliche Irrtümer und war außerdem mit dem Problem der Fundierung der Maßgeblichkeit des Veda als eines bestimmten Erkenntnismittels verknüpft. Angesichts der Fortbildung der Erkenntnistheorie in den anderen Systemen (vor allem dem Sāṃkhya) ergab sich jedoch auch für die Mīmāṃsā die Notwendigkeit, ihre Lehre von Maßgeblichkeit und Unmaßgeblichkeit in einer allgemeinen, für alle Erkenntnisse verbindlichen Form zu entwerfen, aus der jene Bestimmungen dann speziell für die Sprache abgeleitet werden konnten. Diese Aufgabe scheint der Vṛttikāra geleistet zu haben, durch den es in der Mīmāṃsā zu einer Berührung nicht nur mit den beiden übrigen „erkenntnistheoretischen", sondern auch mit der „metaphysischen" Wurzel des Irrtums kommt.

Beim Vṛttikāra findet sich eine grundsätzliche Erörterung 14
der Maßgeblichkeitsproblematik, die am Beispiel der Wahrneh-

[33] Vgl. ŚBh 23, 4.

[34] Vgl. Frauwallner, ‚Mīmāṃsāsūtram' S. 122f. — Auf Einzelheiten muß in diesem Zusammenhang verzichtet werden.

mung als der Grundlage aller anderen Erkenntnismittel entwickelt wird. Zu diesem Zweck wird die altertümliche Wahrnehmungsdefinition der Mīmāṃsā-Sūtren: „wenn bei Kontakt der Sinnesorgane mit Seiendem für die Seele Erkenntnis entsteht, so ist das Wahrnehmung[35]" umgeformt in: „wenn bei Kontakt der Sinnesorgane mit eben dem (Gegenstand) für die Seele Erkenntnis entsteht, (so ist das) richtige Wahrnehmung[36]", womit sich deutlich der Anschluß an die in den Kreisen der Diskussionstheoretiker entwickelten Formulierungen ergibt. Dies bestätigt auch die Verwendung des Terminus „Abweichen" (*vyabhicāraḥ*, z. B. ŚBh 46, 22ff.).

15 Im einzelnen besagt die Lehre des Vṛttikāra, daß „was Wahrnehmung ist, nicht abweicht, und was abweicht, nicht Wahrnehmung ist" (ŚBh 47, 5f.), d. h. „wirkliche Wahrnehmung liegt nur dann vor, wenn bei Kontakt des Sinnesorganes mit eben dem (Gegenstand), welcher Inhalt der Erkenntnis ist, für die Seele Bewußtsein entsteht; entsteht es dagegen bei Kontakt mit einem anderen (Gegenstand) als dem, welcher Inhalt der Erkenntnis ist, so handelt es sich nicht um Wahrnehmung" (ŚBh 47, 7—10). Richtige Wahrnehmung und Sinnestäuschung sind also etwas grundsätzlich Verschiedenes. Dieser Unterschied besteht aber nicht nur dem Wesen nach — daß bei der richtigen Wahrnehmung Inhalt und Gegenstand einander entsprechen, beim Irrtum dagegen nicht —, sondern ist auch in einer Verschiedenheit des Kausalkomplexes begründet: (richtige) Wahrnehmung entsteht durch den Kontakt von Sinnesorgan, psychischem Organ und Gegenstand (ŚBh 47, 20f.), Irrtum hingegen aus diesem Kontakt nebst einer Störung *(doṣaḥ)* eines dieser Faktoren, indem z. B. das psychische Organ vom Sinnesorgan übertönt, oder — beim Traum — vom Schlaf überwältigt, oder indem das Sinnesorgan durch die Timira-Krankheit beeinträchtigt, oder der Gegenstand mit allzu großer Feinheit behaftet ist (ŚBh 47, 18f. u. 71, 1). Die wahre Erkenntnis ist also der Normalfall, der Irrtum dagegen das Abnorme, da er durch ein zusätzliches Moment, die Störung, bewirkt ist. D. h. alle Erkenntnis ist grundsätzlich

---

[35] „*satsamprayoge puruṣasyendriyāṇāṃ buddhijanma tat pratyakṣam* . . ." (MSu I, 1, 4).

[36] „*tatsamprayoge puruṣasyendriyāṇāṃ buddhijanma sat pratyakṣam* . . ." (ŚBh 47, 7).

wahr, kann jedoch ausnahmsweise durch Störungen verdorben werden.

Falsche Erkenntnis resultiert also aus dem Vorhandensein einer Störung in der Erkenntnisursache. Diese Lehre ist aber nichts anderes als eine Verallgemeinerung der Verhältnisse, die man bei der Sprache vorgefunden hatte (§ 13), und erweist sich somit als organisch aus der Mīmāṃsā-Tradition hervorgewachsen. Sie stimmt zugleich auch überein mit den Ergebnissen, zu denen das Vaiśeṣika durch sein kausales Erklären der Phänomene gelangt war, und ist vielleicht nicht zuletzt unter dessen Einfluß zu dieser Allgemeinheit erhoben worden.

Die Feststellung des Vṛttikāra, daß Erkenntnis grundsätzlich nicht abweiche, und daß abweichende Erkenntnis gar nicht Erkenntnis im eigentlichen Sinne sei, vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, daß trotzdem beide in der gleichen Form in Erscheinung treten und nicht unmittelbar unterschieden werden können (ŚBh 47, 16f.). Es erhebt sich somit die Frage, wie man Irrtümer von wirklicher Erkenntnis unterscheiden kann, „wie man erkennen kann, daß die eine (Erkenntnis) bei Kontakt mit eben dem, die andere bei Kontakt mit anderem (entstanden ist)" (ŚBh 47, 10f.). Der Vṛttikāra beantwortet diese Frage zunächst damit, daß sich der Irrtum dadurch offenbare, daß er zu einer anderen (d. h. späteren) Zeit, an einem anderen Ort, in einem anderen Zustand oder bei einem anderen Menschen (ŚBh 131, 12 — 132, 3) durch eine Erkenntnis, welche die Form „dies ist nicht so, diese Erkenntnis war falsch" hat, aufgehoben *(bādh-)* wird (ŚBh 47, 14f.). Aber auch vor der Aufhebung könne man ihn dadurch erkennen, daß man das Vorhandensein von Störungen in den Erkenntnisursachen feststellt (ŚBh 47, 18ff.). Wahre Erkenntnis hingegen wird nicht aufgehoben, und kann darüber hinaus auch dadurch als solche bestimmt werden, daß man das Fehlen von Störungen feststellt, und hierfür gilt: „wenn wir trotz eifrigen Suchens keine Störung erkennen, so sind wir der Ansicht, daß keine Störung vorliegt, da es keinen Beweis für sie gibt" (ŚBh 50, 2f.). Die Erkenntnis der Irrtümlichkeit bzw. Maßgeblichkeit aus dem Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein von Störungen ist die unmittelbar aus der kausalen Erklärung von Irrtum und wahrer Erkenntnis resultierende Lösung. Aber auch die Enthüllung der Irrtümlichkeit einer Erkenntnis durch eine spätere Aufhebung beruht mittelbar auf der Störung, eben weil die aufhebende Erkenntnis nur dann entstehen kann, wenn bei der ersten Erkenntnis eine Störung 16

in den Ursachen vorlag. Für die weitere Entwicklung der Problematik der Maßgeblichkeit *(prāmāṇyavādaḥ)* vergleiche man vor allem das VI. Kapitel („Kumārila").

17a Aus dem Gesagten ergibt sich die Bedeutung des Vṛttikāra für die Entwicklung der Irrtumstheorie: bei ihm ist die Synthese der drei von uns aufgezeigten Zweige der erkenntnistheoretischen Wurzel der Irrtumsproblematik vollzogen, d. h. kausale und erkenntnismitteltheoretische Behandlung des Irrtums vereinigt und in Zusammenhang mit der Frage nach der Maßgeblichkeit der Erkenntnismittel gebracht. Damit ist aber seine Bedeutung, wie schon in § 13 angedeutet wurde, noch nicht erschöpft. Die Position der grundsätzlichen Maßgeblichkeit = Wahrheit aller Erkenntnisse und damit auch des Veda wurde gefährdet durch die Mahāyāna-Buddhisten; denn indem diese, wie ausgeführt (§ 4ff.), die Realität der Welt leugneten, mußten sie notwendig auch die Intention der Erkenntnis auf reale Gegenstände (vgl. ŚBh 68, 2), also ihre Wahrheit, bestreiten. Sie formulierten ihre These in einem Analogieschluß, dem sog. „Nirālambana-anumānam": alle Erkenntnisse sind falsch, weil sie Erkenntnisse sind, wie der Traum.

b Gegen diesen Angriff sah sich der Vṛttikāra zur Verteidigung genötigt; er stellt damit den Kontakt zu der ersten der von uns aufgezeigten Wurzeln der Irrtumslehre her und leitet eine Verschmelzung der metaphysischen und erkenntnistheoretischen Irrtumsproblematik ein. Er versucht, den Analogieschluß der Buddhisten außer Kraft zu setzen, indem er darauf hinweist, daß beim Wachen im Gegensatz zum Traum keine Störung vorliegt; daß dem Traum kein realer Gegenstand zugrunde liegt, scheint er als selbstverständlich zuzugeben (ŚBh 71, 2ff.).

c Es ist in diesem Zusammenhang noch von Bedeutung, daß die Widerlegung der Buddhisten im Vṛttikāragranthaḥ in zwei Abschnitte zerfällt, die auf Grund der jeweils am Anfang auftauchenden Stichworte als „Nirālambanavādaḥ" und „Śūnyavādaḥ"[37] bezeichnet werden. Diese beiden Abschnitte legen eine Zuordnung zu den beiden Hauptschulen des Mahāyāna-Buddhismus, Yogācāra und Madhyamaka, nahe, und waren vielleicht mitbestimmend dafür, daß später zwischen zwei buddhistischen Irrtumstheorien — „Selbsterscheinen" *(ātmakhyātiḥ)* als Theorie der Yogācāras und „Erscheinen von Nichtseiendem" *(asatkhyātiḥ)*

[37] Der „Nirālambanavādaḥ" reicht von ŚBh 68, 2 bis 73, 4, der „Śūnyavādaḥ" von 74, 2 bis 90, 3.

als Theorie der Mādhyamikas (vgl. § 100d) — unterschieden wurde. Eine ausführliche Analyse des Nirālambana- und des Śūnyavādaḥ kann hier nicht gebracht werden. Kurz gesagt scheint es, daß der Nirālambanavādaḥ gegen den von den Mādhyamikas aufgestellten Schluß auf die Falschheit aller Erkenntnisse gerichtet ist und der Śūnyavādaḥ gegen die Yogācāra-Position, daß aber der Vṛttikāra — oder auch Śabara — hierbei einiges vermischt und vor allem die beiden Schulen verwechselt hat. Immerhin muß die Ausweitung des Horizontes als verdienstvoll anerkannt werden.

V. Dignāga und der Nyāya

18 Unter dem Einfluß Dignāgas scheint die Irrtumsproblematik um zwei wesentliche Probleme bereichert worden zu sein: A. das Problem des Objektes *(ālambanam)* des Irrtums, und B. das Problem des Verhältnisses von Irrtum und Vorstellung *(vikalpaḥ, kalpanā)*. Beide Probleme wurden anläßlich der Auseinandersetzung mit Dignāga vom Nyāya aufgegriffen. In die Auseinandersetzung über das Objekt des Irrtums schaltete sich mit Kumārila und Prabhākara auch die Mīmāṃsā ein, in die über das Verhältnis von Irrtum und Vorstellung hingegen anscheinend nicht.

A. Das Objekt des Irrtums

1. Dignāga

19 Dignāga legt bei der Bestimmung des „Objektes" *(ālambanam*, eigtl. „Anhaltspunkt") eine alte Definition des Abhidharma zugrunde[38], die besagt, daß das Objekt sowohl die Erkenntnis erzeugen als auch dem Erkenntnisbild entsprechen muß[39]. War jedoch mit „Objekt" ursprünglich ein zugrunde liegendes Reales gemeint, — so daß z. B. der Vṛttikāra, wenn er den Buddhisten die Behauptung in den Mund legte, daß alle Erkenntnis ohne Objekt *(nirālambanaḥ)* sei[40], damit sagen wollte, daß sie deren Ansicht nach ohne ein zugrunde liegendes Reales sei, — so zeigte Dignāga, daß diese Auffassung unhalt-

[38] Vgl. Frauwallner, ‚Dignāga' S. 130.

[39] *don gaṅ źig raṅ snaṅ ba'i rnam par rig pa bskyed pa, de ni dmigs par yin par rigs te* (AP S. 158, 11f.); *arthaḥ svābhāsavijñānajanakatvena vijñānasyālambanapratyaya iṣyate* (TrBh 16, 18f.).

[40] Vgl. ŚBh 68, 2ff.

bar war. Denn die erkenntnisäußeren Dinge kommen weder in ihrer wirklichen Gestalt — als Atome — als Objekte in Frage, da die Erkenntnis nicht ihr Bild zeigt, noch in der Gestalt, in der sie in der Erkenntnis erscheinen — als Ganze, ausgedehnte Körper — da diese nach buddhistischer Ansicht nicht wirklich sind und somit nicht Ursache sein können. Hieraus folgert Dignāga, daß Objekt nur die gegenständliche Bestimmtheit der Erkenntnis selbst sein könne: „Objekt ist die (erkenntnis)innere gegenständliche Form, die als (Erkenntnis)äußeres erscheint; denn sie ist ja das Bild in der Erkenntnis und kann auch ihre Ursache sein[41]."

Die (empirisch) richtige Erkenntnis steht damit, für sich genommen, auf gleicher Stufe mit dem Irrtum, z. B. der Erkenntnis zweier Monde. Auch hier kommt, da ein entsprechender realer Gegenstand — ein zweiter Mond — nicht existiert, nur die gegenständliche Bestimmtheit der Erkenntnis selbst als Objekt in Frage, und in deren Erscheinen als erkenntnisäußerlich läge der Irrtum. Das Gleiche ist aber nach dem oben Gesagten auch bei der empirisch richtigen Erkenntnis der Fall. Ihre empirische Richtigkeit im Unterschied zum Irrtum muß aus anderen Gründen hergeleitet werden, z. B., wie Dharmakīrti es ausspricht, aus ihrem Sichbewähren beim Handeln: Ist eine Affektion durch einen erkenntnisäußeren Gegenstand unmöglich, kann sich die richtige Erkenntnis nur dadurch von der falschen Erkenntnis unterscheiden, daß ihr eine Erkenntnis, die Bewährung im Handeln beinhaltet, folgt, während es beim Irrtum zum Bewußtsein des Scheiterns kommt[42].

2. Der Nyāya

20 Wurde bei Dignāga (und auch bei Dharmakīrti) die Affektion der Erkenntnis durch ein erkenntnisäußeres Reales problematisch, und faßte man von daher das Objekt als die gegenständliche Bestimmtheit der Erkenntnis selbst, so verharrten die Vertreter des Nyāya und der Mīmāṃsā bei der Ansicht, daß die Erkenntnis unmittelbar reale Dinge erfasse. Sie vollzogen die Reflexion der Buddhisten, daß „Blau und die Erkenntnis davon nicht verschieden sind, da sie immer nur zusammen festgestellt werden können[43]", die nichts anderes besagt, als daß nichts erkannt wird,

[41] AP 6: *yad antar jñeyarūpaṃ tu bahirvad avabhāsate / so 'rtho vijñānarūpatvāt tatpratyayatayā 'pi ca.*

[42] Vgl. PrP 59, 1ff.

[43] *sahopalambhaniyamād abhedo nīlataddhiyoḥ* = Pramāṇaviniścayaḥ I, 54 (Derge fol. 166a); vgl. z. B. NM II, 106, 14f.

ohne eben erkannt zu werden[44], nicht nach. Es war für sie nicht problematisch, wie ein einmal als Ansich gesetzter Gegenstand und ein für sich fixierter Intentionsakt jemals in der Einheit gegenständlich bestimmter Erkenntnis zusammenkommen können. Dies erklärt, daß sich ein naiver Realismus hinsichtlich des Erkenntnisgegenstandes mit dem ontologischen Realismus, der beim Nyāya durch die Verbindung mit dem naturphilosophisch ausgerichteten Vaiśeṣika, bei der Mīmāṃsā durch den Primat der Opferpraxis zu erklären sein dürfte, verband. Die Dinge sind nicht vermittels eines Spiegelbildes in der Erkenntnis („kritischer Realismus" der Sautrāntikas), sondern unmittelbar gegeben, und das besagt, von der Erkenntnis her betrachtet, daß die Erkenntnis ohne gegenständliche Bestimmtheit in sich *(nirākārā)* oder transparent *(svacchā)* ist. Ihre gegenständliche Bestimmtheit kann nicht aus ihr selbst, sondern nur aus realen Dingen hergeleitet werden. Das Problem war nur, unter welchen Bedingungen das Reale Erkenntnisinhalt werden konnte; konkreter: ob dies nur dadurch geschehen konnte, daß das Reale Objekt der Erkenntnis war, oder auch durch andere Relationen[45].

Aus dem Gesagten erwuchs den Naiyāyikas in der Ausein- 21
andersetzung mit Dignāgas Ālambanaparīkṣā zunächst hinsichtlich der richtigen Erkenntnis die Aufgabe, die Realität des „Ganzen" *(avayavī)* zu verteidigen. Für den Irrtum genügte das aber nicht. Denn in der der irrtümlichen Erkenntnis folgenden Erkenntnis des wahren Sachverhaltes, der aufhebenden Erkenntnis *(bādhakajñānam)*, z. B. „dies ist nicht Silber" *(nedaṃ rajatam)*, zeigte es sich ja, daß das im Irrtum als hier und jetzt vorhanden, d. h. als Dies erkannte Ding gar nicht hier und jetzt vorhanden war, sondern höchstens sein Substrat (die Perlmuschel). Hätte man beim Irrtum eine Ausnahme von der grundsätzlichen Transparanz der Erkenntnis machen und wie Dignāga nur ein ideelles Objekt annehmen, oder gar auf ein Objekt überhaupt verzichten wollen, so hätte man damit einen Präzedenzfall geschaffen, der sich leicht als Beispiel *(dṛṣṭāntaḥ)* in einem Analogieschluß auf das Fehlen eines realen Objektes bei allen Erkenntnissen, d. h. auf die Irrealität der Welt, hätte verwenden lassen. Man mußte also auch beim Irrtum an einem realen Objekt festhalten. Für

[44] Sie besagt natürlich auch umgekehrt: es gibt keine Erkenntnis ohne gegenständliche Bestimmung.

[45] Vgl. Gupta S. 97ff.

den Weg, den man einschlug, um dies zu erreichen, war es ausschlaggebend, wie man sich zu dem oben bereits erwähnten Problem, ob der Erkenntnisinhalt nur aus dem Objekt oder auch aus anderen Faktoren des Kausalkomplexes abzuleiten sei, und, als Folge davon, zu der Objektdefinition Dignāgas, stellte. Die Materiallage ist für eine genaue Darstellung der einzelnen Lehren leider denkbar ungünstig:

22 Von den Werken der Persönlichkeiten, die in der Diskussion mit Dignāga um das, was nach dem Begriff der „realistischen" Schulen das Grundproblem der Erkenntnislehre und mittelbar auch der Ontologie war, die Hauptrolle spielten — dem „Ācārya", dem „Vyākhyātṛ" (auch Pravara genannt)[46] und Śaṅkarasvāmin — ist uns leider außer einigen Fragmenten, die überdies unsere Problematik nicht betreffen, nichts erhalten.

Die Bedeutung des Ācārya und des Vyākhyātṛ für die erkenntnistheoretische Grundproblematik kommt darin zum Ausdruck, daß sich bis ins 9. Jh. nicht nur die Naiyāyikas, sondern auch die Vaiśeṣikas und Mīmāṃsakas, soweit sie sich mit den Grundfragen der Erkenntnistheorie beschäftigten, fast ohne Ausnahme zu dem erkenntnistheoretischen Grundsatz des einen oder des anderen bekannten. So scheint Uddyotakara der Vyākhyātṛ-Schule angehört zu haben[47], wenn er auch zu der erkenntnistheoretischen Grundproblematik und den damit zusammenhängenden Problemen (vorstellungsfreie und vorstellende Wahrnehmung, Irrtumslehre) nur wenig zu sagen hat, und manche seiner Aussagen mindestens genau so gut zur Position des Ācārya passen[48]. Auch Kumārila scheint im wesentlichen die Position des Vyākhyātṛ zu vertreten, in manchen Punkten jedoch auch von dem Ācārya beeinflußt zu sein. Im ganzen hat man aber den Eindruck, daß Kumārila — möglicherweise auf Grund seiner andersgearteten Ontologie — zu der erkenntnistheoretischen Grundproblematik schon ein neues Verhältnis hat, das sich nicht in dem Schema des Gegensatzes von Ācārya- und Vyākhyātṛ-Position einfangen läßt. Prabhākara (und seine gesamte Schule) radikalisiert den Standpunkt des Vyākhyātṛ. Maṇḍana vertritt die Position des Ācārya, überwindet jedoch in mancher Hinsicht den Gegensatz der Ācārya- und der Vyākhyātṛ-Position. Im

[46] Vgl. ib. S. 24.
[47] Vgl. ib. S. 24 u. 122.
[48] Vgl. § 55.

Nyāya selbst trat, möglicherweise unter dem Einfluß Maṇḍanas, die Ācārya-Schule durch eine Persönlichkeit, die vielleicht mit Śaṅkarasvāmin identifiziert werden darf, wieder in den Vordergrund; auch hier wurde durch eine Reihe von Konzessionen die Überzeugungskraft mancher Ideen des Vyākhyātṛ anerkannt[49]. Umbeka steht wieder eindeutig in der Tradition des Vyākhyātṛ. Jayanta und Vyomaśiva hingegen vertreten grundsätzlich die Position des Ācārya, z. T. in der abgewandelten Form, die wir hypothetisch Śaṅkarasvāmin zugeschrieben haben. Selbständige Denker sind sie — zum mindesten in diesem Bereich — kaum oder gar nicht gewesen. Statt dessen haben sie häufig älteres Material verarbeitet. Hierbei kommt auch der Vyākhyātṛ bzw. seine Schule zu Wort. Jayantas selbständige Gestaltung des Stoffes geht leider vielfach auf Kosten der historischen Genauigkeit in der Wiedergabe der Meinungen. Ferner muß für seine Wiedergabe der Lehren des Vyākhyātṛ möglicherweise der Einfluß Umbekas in Rechnung gestellt werden.

Bei Vācaspati ist von der grundlegenden Bedeutung des Gegensatzes von Ācārya- und Vyākhyātṛ-Position nicht mehr viel zu spüren. Verantwortlich für diesen neuen Geist dürfte innerhalb des Nyāya Trilocana, in letzter Instanz aber Kumārila sein, was durch die starke Affinität dieser Richtung des Nyāya zur Bhāṭṭa-Mīmāṃsā bestätigt wird[50]. Ihr gehört übrigens auch Śrīdhara an[50].

Es kommt uns in diesem Kapitel nur auf die Lehren der 23
älteren Ācārya- und Vyākhyātṛ-Schule (vor Dharmakīrti) an. Eigentlich müßten wir hier vor allem die Lehren des Ācārya und des Vyākhyātṛ selbst vortragen, doch ist uns dies auf Grund der ungünstigen Materiallage nicht möglich. Wir haben lediglich je zwei Stufen — eine altertümliche und eine fortschrittlichere — herausarbeiten können, von denen wir aber nicht angeben können, ob sie jeweils zwei verschiedene Entwicklungsstufen des Denkens einer und derselben Person (des Ācarya und des Vyākhyātṛ) darstellen, oder ob sie verschiedenen Denkern zugeordnet werden müssen. Wir sind nicht einmal sicher, ob die altertümlichen Theorien — insbesondere die der Ācārya-Schule — nicht schon vor Dignāga anzusetzen sind, und ob die fortgeschritteneren Lehren

[49] Vgl. Gupta S. 114 u. 123.
[50] Vgl. Schmithausen, ‚Śālikanātha', insbesondere S. 114.

— insbesondere die der Vyākhyātṛ-Schule — nicht der Zeit nach Dharmakīrti oder gar nach Maṇḍana angehören. Wenn wir im folgenden von den Theorien des Ācārya und des Vyākhyātṛ sprechen, so geschieht dies nur der Einfachheit halber.

Methodisch halten wir es für das Günstigste, jeweils mit einer Skizze der erkenntnistheoretischen Grundlehren des Ācārya bzw. des Vyākhyātṛ zu beginnen[51], hieraus ihre Stellungnahme zum Problem des Irrtums zu erschließen und erst zum Schluß Lehren, die den erschlossenen Bedingungen entsprechen, aus den Quellen anzuführen und zu besprechen.

a) Der Ācārya

24 Der Grundsatz des Ācārya besagt, daß der Erkenntnisinhalt nicht nur aus dem Objekt, sondern auch aus anderen Faktoren des Kausalkomplexes stammen kann. Durch zusätzliche Momente im Kausalkomplex kann bewirkt werden, daß das Objekt sozusagen in einer anderen Beleuchtung zum Bewußtsein kommt als ohne sie. Das Objekt muß also auch für den Ācārya in der Erkenntnis erscheinen, aber da auch zusätzliche Bestimmungen, die nicht als Objekt gelten, erscheinen können, sind die Begriffe „Erkenntnisinhalt" und „Erkenntnisobjekt" nicht äquivalent.

25 Der Ācārya dürfte diese Interpretation des Objektbegriffes Dignāgas in erster Linie vorgenommen haben, um dadurch zur Sicherung der Vaiśeṣika-Ontologie die Existenz einer vorstellenden Wahrnehmung vertreten zu können (vgl. § 48a), doch gab sie ihm auch die Möglichkeit einer realistischen Erklärung des Irrtums an die Hand: Wie nach seiner Lehre ein Gegenstand, der zunächst bloß als solcher angeschaut worden ist, anschließend unter dem Einfluß einer Erkenntnis der entsprechenden Bestimmung als bestimmter gesehen wird, ohne daß ein Unterschied im Objekt vorläge, so könnte er unter dem Einfluß der Erkenntnis einer Bestimmung, die ihm gar nicht zukommt, falsch bestimmt werden, obwohl auch in diesem Falle kein Unterschied im Objekt angenommen zu werden brauchte. Objekt des Irrtums müßte also für den Ācārya das Substrat sein. Wir können ferner sagen, daß die Erkenntnis einer falschen Bestimmung nur möglich ist, wenn die richtige Bestimmung des Gegenstandes nicht in Erscheinung tritt.

[51] Hierbei stütze ich mich auf Gupta, spez. S. 97—118.

Bei Jayanta ist nun eine Lehre überliefert, deren Zuschreibung 26
an den Ācārya von den erörterten Voraussetzungen her erwogen werden darf[52]. Es handelt sich um die Frage, was Objekt der Fata Morgana ist. Zunächst wird die These aufgestellt: „Einige sagen, Objekt seien bei der (Fata Morgana) die Sonnenstrahlen, die ihre eigene Erscheinungsform verborgen haben und (statt dessen) die Erscheinungsform von Wasser tragen[53]." Dies wird sodann folgendermaßen erläutert: „Bei der (Fata Morgana) erinnert man sich bei der Wahrnehmung der gemeinsamen Bestimmtheiten — Wellen usw. — weder an die Besonderheiten beider Gegenstände, wie (beim Zweifel an die von) Pfosten und Mensch, noch an die Besonderheiten der gegenwärtigen Sonnenstrahlen, sondern an die Besonderheiten des Verkehrten, sc. Wasser, das man früher einmal wahrgenommen hat, und auf Grund dieser Erinnerung bleiben die eigenen Besonderheiten der Sonnenstrahlen verborgen, so daß sie ihre eigene Gestalt nicht zeigen können und in der Form von Wasser erscheinen[54]."

Es ist nun m. E. klar, daß die These, wenn man sie unbe- 27
fangen betrachtet, gar nicht den von der Erläuterung in sie hineingelegten Sinn hat. Hier wird vielmehr offenkundig eine reale Transformation *(pariṇāmaḥ)* des vorhandenen Gegenstandes (des Substrates) gelehrt: Die Sonnenstrahlen legen die ihnen eigentümlichen Bestimmungen ab und nehmen die von Wasser an[55]. Will man diese Theorie im Sinne der Voraussetzungen des Ācārya interpretieren[56], so ließe sie sich folgendermaßen vervollständigen:

[52] Für das Alter dieser Lehre spricht, daß der auf Jayanta fußende Vādidevasūri sie — nach Anführung der Lehre des Vyākhyātṛ — ausdrücklich als die Meinung der (oder: des) „Alten" *(vṛddhāḥ)* bezeichnet (SR Bd. I, S. 138, 15).

[53] *kaiścid ālambanaṃ tasminn uktaṃ sūryamarīcayaḥ / nigūhitanijākārāḥ salilākāradhāriṇaḥ //* (NM 83, 8—9; vgl. auch ib. 163, 14 u. 170, 5f.).

[54] *tatra taraṅgādisāmānyadharmagrahaṇe sati na sthāṇupuruṣavad ubhayaviśeṣā na ca sannihitamarīciviśeṣāḥ smaraṇapatham avataranti, kiṃ tu pūrvopalabdhaviruddhasalilavartino viśeṣās, tatsmaraṇāc ca sthagiteṣu svaviśeṣeṣu marīcayaḥ svarūpam upadarśayitum aśaknuvantaḥ toyarūpeṇāvabhāsante* (NM 83, 10—13).

[55] Vgl. auch NM 163, 14—15 u. 170, 7.

[56] Eine Veranlassung hierzu besteht nur darin, daß sie zusammen mit der modifizierenden Erläuterung auftritt; in sich selbst betrachtet, wäre sie auch als eine primitive realistische Theorie, die mit der erkenntnistheoretischen Problematik, die unter den Namen des Ācārya und des

Objekt des Irrtums ist das Substrat; an diesem erscheinen die charakteristischen Bestimmungen nicht, da sie realiter verschwunden sind. Statt dessen erkennt man falsche Bestimmtheiten, da diese realiter an dem Vorhandenen entstanden sind, und daraufhin erscheint das Substrat als mit diesen falschen Bestimmungen verbunden. Irrtum würde nach dieser Theorie bedeuten, daß etwas falsch bestimmt wird in dem Sinne, daß ihm diese Bestimmungen zwar tatsächlich zukommen, aber auf Grund einer abnormen Verwandlung.

Diese „ultrarealistische" Theorie macht einen altertümlichen Eindruck und ist nicht allzu schwer zu widerlegen[57]. Daß sie tatsächlich vertreten worden ist, läßt sich auch anderweitig nachweisen. Sie wird z. B. ausführlich von Padmapāda bekämpft[57], und Vimuktātman beschäftigt sich mit ihr im III. Kapitel der IS. Auch Prajñākaragupta bezieht sich auf sie[58]. Auf ihr Auftreten innerhalb des Nyāya scheint eine Stelle bei Uddyotakara im Kommentar zu dem Sūtrawort „nicht abweichend" *(avyabhicāri)* hinzuweisen. Dort heißt es: „Was ist abweichend, der Gegenstand oder die Erkenntnis? — Einige behaupten: Der Gegenstand weicht ab; denn er ist (eigentlich) nicht so. Auf Grund seines Abweichens wird aber auch die ihn zum Objekt habende Erkenntnis als abweichend bezeichnet[59]."

28 Die Erläuterung modifiziert die „ultrarealistische" These, indem sie den Irrtum aus dem Bereich der Realität in den der Erkenntnis verlegt. Die charakteristischen Bestimmungen des vorhandenen Dinges werden lediglich nicht erfaßt — obwohl sie nach wie vor existieren —, und statt dessen tritt eine Erinnerung an die falschen Bestimmungen ein, nicht aber ihr reales Entstehen an dem Substrat; und auf Grund dieser Erinnerung wird das Substrat als verbunden mit jenen Bestimmungen, die ihm gar nicht zukommen, erkannt. Irrtum ist somit Zuschreiben falscher Bestimmungen.

Vyākhyātṛ überliefert ist, noch nichts zu tun hat, interpretierbar. Möglicherweise wurde sie auch von Anhängern des Bhedābhedavāda — so z. B. nach Potter (S. 220) von Bhāskara — vertreten.

[57] Vgl. Pañc 49, 4ff.; Hacker, ‚Vivarta' S. 36.

[58] Vgl. PVA 195, 28ff.

[59] *kiṃ punar atra vyabhicāri, kim artha āho jñānam iti. eke tāvad varṇayanti — arthasya vyabhicāraḥ, arthas tu tathā na bhavatīti, tadvyabhicārāt tadviṣayaṃ jñānam api vyabhicaratīty ucyate iti* (NV S. 37).

29 An den Umstand, daß in der Erläuterung die dem Substrat zugeschriebene falsche Bestimmtheit aus einer Erinnerung abgeleitet wird, müssen wir einige Bemerkungen anknüpfen:

Die Aufgabe einer realistischen Irrtumstheorie war es nach dem oben Gesagten, jeden Präzedenzfall eines Erscheinens von Ideellem oder Nichtseiendem auszuschließen. Diese Aufgabe leistet die „ultrarealistische" Theorie, indem für sie einerseits der Bestimmungsträger — das Substrat — als reales Objekt, andererseits aber auch die Bestimmung als reale Transformation des Substrates unmittelbar gegeben ist. Bei der modifizierenden Erläuterung aber ist nur der Bestimmungsträger — das Substrat in seiner allgemeinen Beschaffenheit — als Objekt unmittelbar gegeben, die erscheinende Bestimmung hingegen nicht in ihm vorhanden. Sie existiert lediglich zu einer anderen Zeit oder an einem anderen Ort; sie ist kein „Dies", sondern nur ein „Jenes". Wie kann ein solches „Jenes" im Bewußtsein erscheinen? Der gewöhnlichste Fall des Bewußtwerdens eines „Jenen" ist die Erinnerung, und der Faktor, der es der Erinnerung ermöglicht, ein „Jenes" erscheinen zu lassen, ist der Eindruck *(saṃskāraḥ)*, den eine frühere Wahrnehmung des betreffenden Gegenstandes, der jetzt ein „Jenes" ist, in der Seele hinterlassen hat. Infolgedessen führte das alte Vaiśeṣika den Irrtum analog der Erinnerung auf einen Eindruck zurück (vgl. § 11a). Ich möchte für den Faktor, der das „Jene" dem Bewußtsein vermittelt, den Terminus „vergegenwärtigende Ursache" einführen.

Die modifizierte Ācārya-Lehre erweitert nun die vergegenwärtigende Ursache derart, daß der Irrtum nicht nur einen Eindruck, sondern auch eine Erinnerung an die nichtgegenwärtige Bestimmung voraussetzt[60]. Hiermit scheint einerseits der Irrtum

---

[60] Dieser Unterschied in der Auffassung der vergegenwärtigenden Ursache des Irrtums durchzieht die gesamte folgende Entwicklung: Das Vaiśeṣika hält bis Praśastapāda an dem Eindruck fest. Zur Zeit des Vorherrschens der Ācārya- und Vyākhyātṛ-Schule (vgl. § 22) setzt sich im Nyāya und später auch im Vaiśeṣika die Auffassung der vergegenwärtigenden Ursache als Erinnerung durch. Von Śrīdhara (bzw. Trilocana?) ab begegnen wir dann wieder dem Eindruck. Bemerkenswert wäre noch, daß Śaṃkara (?) in YSuBhV 34,8–11 eine Erinnerung als vergegenwärtigende Ursache ansetzt. Auch im BSuBh bezeichnet er die Übertragung *(adhyāsaḥ)* als erinnerungsförmiges *(smṛtirūpaḥ)* Erscheinen (vgl. § 8), was allerdings nicht unbedingt auf die vergegenwärtigende Ursache bezogen werden muß. In der Tat erläutert Padmapāda: Der Irrtum gleicht einer Erinnerung dadurch, daß er wie sie einen Eindruck voraussetzt (vgl. Pañc 41,3 u. 51,5).

als Zuschreibung einer falschen Bestimmung in seiner Struktur dem Normalfall der Zuschreibung einer richtigen Bestimmung, die nach der Lehre des Ācārya eine Erkenntnis dieser Bestimmung *(viśeṣaṇajñānam)* voraussetzen dürfte (vgl. Gupta S. 110ff.), angeglichen worden zu sein. Andererseits ergab sich auf diese Weise eine Parallelisierung des Irrtums zum Zweifel: Beide entstehen dadurch, daß der tatsächlich vorhandene Gegenstand (das Substrat) nur in seiner allgemeinen Gestalt erfaßt wird, seine charakteristischen Bestimmtheiten hingegen nicht, und daß aus einem durch die Wahrnehmung der allgemeinen Bestimmtheiten geweckten Residuum eine Erinnerung entsteht; aber beim Zweifel erinnert man sich an die charakteristischen Bestimmtheiten beider Dinge, des Substrates und eines anderen, ihm in jenen allgemeinen Bestimmtheiten gleichen Dinges, beim Irrtum dagegen nur an die des anderen Dinges.

30 Es ergibt sich jedoch ein weiteres Problem: Im Irrtum kommt das „Jene" nicht wie in der Erinnerung als „Jenes", sondern in der sinnlich-unmittelbaren „Leibhaftigkeit" eines „Dies" zum Bewußtsein. Vergegenwärtigung bedeutet also hier nicht nur Vermittlung mit dem Subjekt, sondern sinnlich-unmittelbares Erscheinen. Wenn, wie bei dem Ācārya, das Substrat Objekt des Irrtums war, konnte man die Unmittelbarkeit des Erscheinens der nichtgegenwärtigen Bestimmung auf ihr Einbezogensein in die völlig normale Wahrnehmung des Substrates zurückführen. Aber auch so mußte ein Grund dafür gesucht werden, weshalb es zu dieser Einbeziehung kommen konnte. Eine weitere Schwierigkeit bestand darin, daß man erklären mußte, warum das Substrat nur in seiner allgemeinen Form, ohne die ihm tatsächlich zukommenden Bestimmungen, erfaßt wird, so daß es zur Ursache für das Erwachen des Eindruckes der Erkenntnis der Bestimmungen eines anderen Gegenstandes — ich möchte hierfür den Terminus „auslösende Ursache" einführen — werden konnte.

Schon die Irrtumslehre der Vaiśeṣika-Sūtren scheint auf diesen Fragenkomplex eine Antwort zu geben, wenn sie als Ursache des Irrtums neben dem Eindruck eine Störung des Sinnesorganes anführt. Es scheint daher die Annahme erlaubt, daß auch der Ācārya für die Nichtwahrnehmung der tatsächlichen Besonderheiten des Substrates und für das sinnlich-unmittelbare Erscheinen der erinnerten falschen Bestimmung im Irrtum eine Störung verantwortlich machte. Mit Sicherheit läßt sich dies

jedoch nicht sagen, da in der in § 26 angeführten Jayanta-Stelle von einer Störung nicht die Rede ist. An einer anderen Stelle hingegen sagt Jayanta im Zusammenhang mit der Lehre des Ācārya: „Diese Annahme muß bei Irrtümern gemacht werden, die auf Grund einer Störung des Objektes, des Sinnesorganes o. ä. zustande kommen, z. B. dem Erscheinen einer Perlmuschel als Silber, der Erkenntnis der Sonnenstrahlen als Wasser ..... [61]". Wenn diese Stelle nicht eine Ergänzung der Lehre des Ācārya im Sinne der späteren Schule ist, so würde sie zugleich die Frage beantworten, wessen Gestörtsein am Irrtum schuld ist: dies ist von Fall zu Fall verschieden; insbesondere kommen Störungen des Objektes und des Sinnesorganes in Frage. Auf die Frage, ob die Nichtwahrnehmung der richtigen Bestimmungen des Substrates ebenfalls durch eine Störung verursacht ist, und wenn ja, ob durch dieselbe Störung wie das sinnlich-unmittelbare Erscheinen der falschen Bestimmungen, erhalten wir keine Antwort.

Übrigens war auch für die „ultrarealistische" Theorie die 31
Annahme einer Störung zur Erklärung der Verwandlung der normalen Bestimmungen des Substrates in die abnormen notwendig[62].

Für die Ācārya-Schule läßt sich noch eine dritte Entwick- 32
lungsstufe bei Jayanta belegen; sie wird auch von Vyomaśiva vertreten. Bei ihr wird die Objektdefinition Dignāgas aufgegeben. Da mir dies jedoch vor Maṇḍana unwahrscheinlich erscheint[63], werde ich auf diese Lehre erst im 3. Teil dieser Abhandlung §§ 139ff.) eingehen.

b) Der Vyākhyātṛ

Die Kritik des Vyākhyātṛ am System des Ācārya setzt bei 33
dessen erkenntnistheoretischem Grundsatz an, da dieser nach der Ansicht des Vyākhyātṛ die Transparenz der Erkenntnis in Frage stellt. Wenn auf Grund zusätzlicher Momente der Erkenntnisinhalt Elemente enthält, die dieser Erkenntnis nicht als Objekt gegeben sind, so mögen diese Elemente zwar mittelbar aus dem

---

[61] NM 170, 12ff.: *etac ca viṣayendriyādidoṣaprabhaveṣu śuktikārajatāvabhāsa-bhāskarakiraṇajalāvagama- ... -ādi-vibhrameṣv abhyupagamyate.*

[62] Vgl. Pañc 49, 4f.

[63] Es liegt keinerlei Anzeichen vor, daß Maṇḍana eine brauchbare Objektdefinition, die auf die Bedingung des „Erscheinens in der Erkenntnis" verzichtet, bereits bekannt gewesen wäre. Die erstmalige Formulierung einer solchen Definition dürfte seine Leistung gewesen sein.

Bereich des Realen stammen, zur Zeit ihres Erscheinens jedoch sind sie nicht in der Realität, sondern nur in der Erkenntnis selbst gegeben. Ein Unterschied von der buddhistischen „Form“ *(ākāraḥ)* in der Erkenntnis scheint höchstens verbal vorzuliegen. Ferner: Bei gewöhnlichen Erkenntnissen und Irrtümern mit Substrat besteht nur bei der Bestimmung die Gefahr der Idealität; bei substratlosen Irrtümern jedoch ist der gesamte Erkenntnisinhalt nicht im Objekt gegeben; denn Objekt wäre nach der Lehre des Ācārya das Substrat, und ein solches soll ja gerade nicht vorliegen. Substratlose Irrtümer wären also ganz und gar objektlos *(nirālambanāḥ)*. In der Tat heißt es bei Jayanta anläßlich einer Darstellung der Ācārya-Lehre (NM 170, 15f.): „Bei denjenigen irrtümlichen Erkenntnissen, welche auf einer Störung des psychischen Organes beruhen und kein Objekt haben, erscheint eine in der Erinnerung auftauchende Gestalt[64].“ Und wenn bei Irrtümern mit Substrat das sinnlich-unmittelbare Erscheinen der nichtgegenwärtigen Bestimmung irgendwie durch ihr Eingeschlossensein in die Wahrnehmung des Substrates möglich erschien, so war bei substratlosen Irrtümern keine solche Wahrnehmung, in deren sinnlich-unmittelbare Erscheinungsweise der nichtgegenwärtige Inhalt miteinbezogen werden konnte, gegeben. Dort war es in keiner Weise einsichtig, wieso nach der vergegenwärtigenden Erinnerung noch eine sinnlich-unmittelbare Erkenntnis des „Jenen“ auftreten konnte.

Der Vyākhyātṛ stellt aus diesen Gründen gegen den Ācārya den Grundsatz auf, daß der gesamte Erkenntnisinhalt aus dem Objekt stamme, oder noch deutlicher: daß Erkenntnisinhalt und Objekt identisch seien. Wenn er sagt: „Wessen Gestalt in einer Erkenntnis erscheint (wörtl.: oben schwimmt), das ist bekanntlich deren Objekt, nicht das in der Nähe Befindliche[65]“, so ist das in Antithese zu der Auffassung des Ācārya zu verstehen und meint: alles, was in einer Erkenntnis erscheint, und nur es, ist ihr Objekt. Ich möchte die Position des Vyākhyātṛ im Gegensatz zu der des Ācārya, die man als die der beschränkten Transparenz der Erkenntnis bezeichnen könnte, die der absoluten Transparenz

[64] *manodoṣanibandhaneṣu tu mithyāpratyayeṣu nirālambaneṣu smṛty-ullikhita ... ākāraḥ prakāśate* (Text: *-ullikhita***nir***ākāraḥ ...;* viell. *-ullikhita***nij***ākāraḥ ...* ?).

[65] Vgl. NM 83, 16: *yatra kila jñāne yadrūpam upaplavate, tat tasyālambanam ucyate, na sannihitam.*

nennen. Der Vyākhyātṛ dürfte mit dieser Auffassung dem ursprünglichen Sinn der Definition Dignāgas näher kommen als der Ācārya; denn auch für Dignāga war das Objekt mit dem Erkenntnisinhalt identisch, weil es die gegenständliche Bestimmtheit der Erkenntnis selbst ist. Beim Vyākhyātṛ ist es jedoch umgekehrt: der Erkenntnisinhalt ist nichts anderes als das reale Ding, weil die Erkenntnis selbst absolut transparent ist.

Die absolute Äquivalenz der Begriffe „Erkenntnisinhalt“ 34
und „Erkenntnisobjekt“ würde für den Irrtum besagen, daß das, was Inhalt ist, z. B. Silber, zugleich auch Objekt ist. Das im Irrtum erscheinende Silber ist aber nicht jetzt und hier gegenwärtig, d. h. es ist kein „Dies“. sondern existiert nur als ein zeitlich oder räumlich entferntes „Jenes“. Der Vyākhyātṛ muß also nichtgegenwärtiges Silber als Irrtumsobjekt ansetzen.

Eine auf diesen Voraussetzungen aufgebaute Lehre ist uns 35
zunächst in Maṇḍanas Vidhivivekaḥ (als Pūrvapakṣaḥ) überliefert: „Aber Auge usw. sind nicht der Zeit nach (auf bestimmte Gegenstände) beschränkt, denn es wird z. B. auch nichtgegenwärtiges Silber wahrgenommen. Denn dort handelt es sich nicht um eine Wahrnehmung der Perlmuschel usw., da Inhalt und und Objekt der Erkenntnis nicht verschieden sein können, weil man (sonst) keiner (Erkenntnis) mehr trauen könnte[66].“

Objekt ist also nach dieser Lehre zeitlich nichtgegenwärtiges Silber, das durch einen abnormen Kontakt des Sinnesorganes vergegenwärtigt wird. Was aber ist die Ursache dafür, daß das Sinnesorgan nur im Irrtum zu einem solchen abnormen Kontakt mit einem „Jenen“ fähig ist, in anderen Fällen dagegen nicht? Aus einem analogen Zusammenhang (vgl. § 36) im Verlauf der Diskussion, die sich an die oben wiedergegebene Stelle anschließt, darf man wohl den Schluß ziehen, daß hierfür eine Störung des Sinnesorganes verantwortlich gemacht werden muß. Diese Störung ist zugleich daran schuld, daß das „Jene“ nicht als „Jenes“, sondern irrtümlich als „Dies“ erfaßt wird (Vidh 156, 6f.). Durch diese falsche raum-zeitliche Einordnung allein handelt es sich überhaupt um Irrtum statt um richtige Erkenntnis; denn dem sachlichen Gehalt nach kann es nach dem Grundsatz des Vyākhyātṛ keinen Irrtum geben. In diesem Sinne heißt es bei Vyomaśiva: „Nach Ansicht anderer

[66] Vidh 152, 1—153, 2: *nanu na kālato niyamaś cakṣurādīnām, avartamānarajatādyupalabdheḥ* (Text: *-rajatādyanupalabdheḥ*); *na hi sā śuktikādyupalabdhiḥ, anyākārasaṃvido 'nyaviṣayatvāyogāt, anāśvāsāt.*

besteht die Irrtümlichkeit darin, daß dasselbe, was (früher einmal) in gewisser Weise raum-zeitlich bestimmt wahrgenommen wurde, (jetzt) in anderer Weise raum-zeitlich bestimmt wahrgenommen wird[67]."

36 Die Lehre des Vyākhyātṛ hat gegenüber der des Ācārya den Vorteil, daß nach ihr auch substratlose Irrtümer ein Objekt haben. Wenn einem Timira-Kranken Haarbüschel erscheinen, so sind eben diese Haarbüschel, obwohl sie nicht gegenwärtig sind, Objekt. Auch beim Traum muß das, was erscheint, als Objekt angesetzt werden. Eine Schwierigkeit besteht nur darin, daß im Schlaf die Sinnesorgane nicht tätig sind und daher nicht mit dem „Jenen" in einen abnormen Kontakt treten können. Der Vyākhyātṛ scheint infolgedessen beim Traum einen abnormen Kontakt des psychischen Organes mit dem „Jenen" angenommen zu haben (vgl. Vidh 153, 3). Er wird veranlaßt durch eine Störung des psychischen Organes (Vidh 158, 6 und 161, 4f.).

37 Anscheinend gab es innerhalb der Vyākhyātṛ-Schule einen Denker, der zwar dem psychischen Organ die Fähigkeit zu einem abnormen Kontakt zutraute, nicht aber den grundsätzlich auf Vorhandenes beschränkten Sinnesorganen, und der infolgedessen die Ansicht vertrat, alle Irrtümer beruhten auf einem abnormen Kontakt des psychischen Organes, teils veranlaßt durch eine Störung des psychischen Organes (Traum), teils durch eine Störung des Sinnesorganes (Sinnestäuschungen)[68].

38 Maṇḍana bringt gegen die Theorie des Vyākhyātṛ zwei Argumente vor, die m. E. ins Schwarze treffen:

1. Beim Vyākhyātṛ scheint die Transparenz der Erkenntnis besser gesichert als beim Acārya, da das, was erscheint, grundsätzlich als Objekt zugrunde liegt, und der Irrtum lediglich in seiner falschen raum-zeitlichen Einordnung besteht. Aber obgleich die raum-zeitliche Bestimmtheit einer anderen Ebene angehört als das Ding selbst, so ist doch auch sie ein Erkenntnisinhalt, aber dennoch nicht im Objekt gegeben; somit ist auch beim Vyākhyātṛ die Durchführung des Grundsatzes von der Transparenz der Erkenntnis noch nicht restlos geleistet (vgl. Vidh 154, 5f.).

2. Die Theorie des Vyākhyātṛ ist, wie wir sahen, auch auf Irrtümer ohne Substrat anwendbar; ja, es scheint, daß die Erklärung der Irrtümer ohne Substrat ein wesentliches Motiv für

[67] Vyom 541, 4f.: *anye tu — yad eva rajatam anyadeśakālaviśeṣitam upalabdhaṃ, tad evānyadeśādiviśeṣitam upalabhyate — iti mithyātvam bruvate.*

[68] Vgl. Vidh 161, 5—6, und NKaṇ zu dieser Stelle.

ihre Entwicklung war: Der Vyākhyātṛ suchte ein Modell, das für alle Irrtümer brauchbar war, und ging dabei vom substratlosen Irrtum aus; denn der Irrtum mit Substrat, als Übertragung eines als „Dies" erfaßten „Jenen" auf das Substrat, setzt im Prinzip den Irrtum ohne Substrat, der in dem Erfassen eines „Jenen" als „Dies" besteht, voraus. Der Fehler des Vyākhyātṛ besteht darin, daß er die Irrtümer mit Substrat auf das Modell des Irrtums ohne Substrat reduziert und damit der Bedeutung des Substrates nicht gerecht wird; denn ohne die Wahrnehmung der als Substrat fungierenden Perlmuschel kommt der Silberirrtum nicht zustande (Vidh 153, 3—5).

Die letztgenannte Schwierigkeit wurde zum Anlaß dafür, daß 39
der Lehre eine neue Form gegeben wurde. Hinzu kam die Problematik des Begriffes des „abnormen Kontaktes": Aus Maṇḍanas Darstellung gewinnt man den Eindruck, daß hierbei buchstäblich an ein Hingehen der Augenstrahlen zu dem „Jenen" gedacht wurde; jedenfalls läßt sich nichts feststellen, was dieser Deutung widerspräche. Damit läge hier eine ähnlich altertümliche „ultrarealistische" Lehre vor wie bei der ältesten Theorie der Ācārya-Schule (§ 27), gegen welche sie vielleicht entwickelt wurde. Bei Jayanta ist uns die Lehre der Vyākhyātṛ-Schule jedoch in einer fortschrittlicheren Form erhalten, die sowohl das Substrat berücksichtigt als auch den abnormen Kontakt in einer weniger realistischen Weise interpretiert. NM 83, 14—18 heißt es: „Andere sagen, Objekt (der Fata Morgana) sei Wasser, das durch eine Erinnerung, die auf Grund der Wahrnehmung der Ähnlichkeit des vorhandenen Dinges (mit Wasser) zustande kommt, vergegenwärtigt wird. (D. h.:) Objekt einer Erkenntnis ist das, dessen Form in ihr erscheint, nicht das, was gegenwärtig ist. Da aber auch absolut Nichtseiendes — z. B. eine Himmelsblume — nicht erscheinen kann, ist (man zu der Annahme gezwungen, daß) an einem anderen Ort oder (zu einer anderen Zeit) existierendes Silber hier zum Objekt wird, indem es durch eine Erinnerung, die aus einem durch die Wahrnehmung eines ähnlichen Gegenstandes geweckten Eindruck entsteht, vergegenwärtigt wird[69]."

[69] NM 83, 14—18: *anye tv ālambanaṃ prāhuḥ puro'vasthitadharmiṇaḥ / sādṛśyadarśanodbhūtasmṛtyupasthāpitaṃ payaḥ. // yatra kila jñāne yadrūpam upaplavate, tat tasyālambanam ucyate, na sannihitam; na caikāntāsataḥ khapuṣpādeḥ khyātir avakalpate iti deśāntarādau vidyamānam eva salilaṃ sadṛśadarśanaprabuddhasaṃskāropajanitasmaraṇopārūḍham ihaivālambanībhavati* (Text: *ihāvalambanībhavati*).

Nach dieser Lehre tritt das Sinnesorgan nicht unmittelbar mit dem „Jenen" in Kontakt, sondern setzt hierzu eine Vergegenwärtigung dieses „Jenen" voraus, die von einer Erinnerung geleistet wird. Als deren auslösende Ursache fungiert die Wahrnehmung des Substrates in seinen mit dem erscheinenden Gegenstand gemeinsamen Aspekten. Die Wahrnehmung des Substrates ist somit als Voraussetzung des Irrtums anerkannt, aus dem Irrtum selbst jedoch ausgeschlossen. Die Vergegenwärtigung in ihrem vollen Umfang bedeutet somit bei dieser Theorie nicht wie bei der zweiten Lehre der Ācārya-Schule ein Miterscheinenlassen einer nichtgegenwärtigen Bestimmung in der — abgesehen von ihrer Unvollständigkeit — völlig normalen Wahrnehmung des Substrates, sondern sozusagen das Herbeiführen eines vollständigen nichtgegenwärtigen Dinges — eines Komplexes von Bestimmungen und Bestimmungsträger — an den Ort des Substrates, wo sein Kontakt mit dem Sinnesorgan möglich ist, so daß ein sinnlich-unmittelbares Erscheinen zustande kommt. Dieses Herbeiführen ist natürlich nicht als ein realer Vorgang zu verstehen, sondern spielt sich in der Erkenntnis ab: „Das Vergegenwärtigen bedeutet nicht, daß (die Erinnerung das ‚Jene') wie ein Stück Vieh am Strick herbeischleppt, sondern daß sie den im Inneren zum Bewußtsein kommenden Gegenstand außen erscheinen läßt[70]." Das Außenerscheinen des in der Erinnerung dem Bewußtsein vergegenwärtigten „Jenen" — d. h. sein Erscheinen als „Dies" oder die sinnliche Unmittelbarkeit — dürfte wie bei der älteren Stufe der Vyākhyātṛ-Lehre die Wirkung einer Störung sein; doch gibt die Darstellung Jayantas hierfür keine Gewähr.

Sonderprobleme

40 Bevor wir auf das Problem des Verhältnisses von Irrtum und Vorstellung eingehen, wollen wir noch auf einige Schwierigkeiten, die sich im Zusammenhang mit dem Problem des Objektes des Irrtums ergeben, hinweisen, Sie beruhen z. T. darauf, daß sich die Struktur der Irrtümer, die wir bisher nur im großen in Irrtümer mit und ohne Substrat eingeteilt hatten, im einzelnen noch weiter differenziert (wobei sich die neuen Unterscheidungen mit der bereits getroffenen überschneiden können). Diese Differenzierungen

[70] *na copasthāpanaṃ paśor iva rajjvā saṃyamya ḍhaukanam, api tu hṛdaye parisphurato 'rthasya bahir avabhāsanam* (NM 170, 3f.).

dürften wohl erst in der folgenden Entwicklung — vor allem bei Dharmakīrti — bewußt geworden sein, doch scheint es uns angebracht, die Grundzüge der Problematik, die sich aus ihnen im Zusammenhang mit der Frage nach dem Objekt des Irrtums ergibt, schon hier zu entwickeln.

Zunächst machte in verschiedenen Fällen die Auslösung 41
des Erinnerungseindruckes, vermittels dessen das „Jene" vergegenwärtigt werden sollte, Schwierigkeiten. Für gewöhnlich war die Wahrnehmung einer Ähnlichkeit *(sādṛśyam)* auslösende Ursache. Nun gab es aber Fälle, wie z. B. den Traum, bei denen gar keine Wahrnehmung stattfand, und andere, bei denen kein ähnlicher Gegenstand vorhanden war, wie bei vielen Irrtümern, die auf physischen Störungen (speziell des Sinnesorganes) beruhen, z. B. der Erkenntnis einer weißen Muschel als gelb. Auch bei Halluzinationen, die in besonderen, meist psychischen Belastungen (z. B. Liebesleidenschaft oder Kummer)[71] begründet sind, konnte die Wahrnehmung einer Ähnlichkeit nicht als auslösende Ursache fungieren, weil entweder die Sinne gar nicht tätig waren oder doch wenigstens der ähnliche Gegenstand fehlte.

Beim Traum war überdies die Vergegenwärtigung selbst 42
problematisch, wenn er Inhalte hatte, die außerhalb des Bereiches der Erfahrung der betreffenden Person lagen und daher der Erinnerung unzugänglich waren. Im einzelnen war hierbei zwischen Inhalten zu unterscheiden, die als Erlebnisse anderer bekannt waren, z. B. wenn man träumt, man werde enthauptet[72], und solchen, die völlig außerhalb der Erfahrung lagen, z. B. wenn man träumt, man habe den Thron des Gottes Brahmā bestiegen[73]. Schließlich treten im Traum sogar Inhalte auf, die in sich widerspruchsvoll waren, z. B. brennendes Wasser[74].

B. Das Verhältnis von Irrtum und Vorstellung

Im PS bewegt sich Dignāga, soweit er die Sautrāntika-Onto- 43
logie zugrunde legt, in dem Gegensatz von Anschauung und

[71] Vgl. z. B. PV III, 282: „(Leute, die) bis zum Wahnsinn von Liebesleidenschaft, Kummer (oder) Angst, (oder von Furcht vor) Diebstahl, Traum o. ä. befallen sind, sehen (Gegenstände oder Personen) als gegenwärtig, welche in Wirklichkeit gar nicht vorhanden sind."
[72] Vgl. NM 168, 12f.
[73] Vgl. Vyom 552, 16f.
[74] Vgl. NM II, 111, 16.

Vorstellung. Die Anschauung ist das unmittelbare Gegebensein des absolut individuellen und daher sprachlich unausdrückbaren „eigenen Merkmals“ *(svalakṣaṇam)* der Dinge. Dieses eigene Merkmal der Dinge ist das Reale. Jede Bestimmung, die diesem Realen zugeschrieben wird, geht, da sie als Gegenstand der Sprache immer allgemein *(sāmānyalakṣaṇam)* ist, über das „eigene Merkmal“ der Dinge hinaus und verläßt damit den Bereich der Realität. Diese Zuschreibung von Bestimmungen findet daher nicht in der Anschauung statt, sondern ist das Werk der Vorstellung[75], die als Eigenschaft des Realen „vorstellt“, was in Wirklichkeit nur ihre eigene Bestimmung ist. Wir wollen die einzelnen Komponenten von Dignāgas Vorstellungsbegriff genauer betrachten:

44a Aus dem Yogācāra stammt die Auffassung der Vorstellung als Erkenntnis, die ihre eigene Bestimmung als real setzt (vgl. § 7a); denn Name, Gattung usw. sind Bestimmungen („Formen“, *ākārāḥ*) der vorstellenden Erkenntnis selbst, werden aber den Dingen zugeschrieben.

b Ausgehend von den erkenntnistheoretischen Bemühungen der Sautrāntikas macht Dignāga die Vorstellung zum Oberbegriff für alle die Arten von Erkenntnis, welche nicht Anschauung sind: Schlußfolgerung, Erkenntnis von scheinbar Wirklichem *(saṃvṛtisajjñānam)* und Irrtum[76], und stellt sie der Anschauung, die das reale Individuelle *(svalakṣaṇam)* erfaßt, als dasjenige, welches das ideelle Allgemeine *(sāmānyalakṣaṇam)* zu jenem hinzufügt, gegenüber.

c Mit der Lehre, daß die Vorstellung eine Bestimmung zu dem Ding hinzufügt, sind wir bei einem Moment angelangt, das offenbar auf die Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika zurückgeht. Denn gerade in diesem System hatte man sich um die Erklärung der Erkenntnis der Substanz *(dravyam)* als bestimmter bemüht (vgl. VSu VIII, 6ff.). In der Tat sind auch die meisten Kategorien, nach denen Dignāga die Bestimmung des Dinges durch die Vorstellung vollzogen werden läßt, solche des Vaiśeṣika: Gattung *(jātiḥ)*, Eigenschaft *(guṇaḥ)*, Tätigkeit *(kriyā* bzw. *karma)* und (andere) Substanz *(dravyam)*[77]. Der wesentliche

[75] Vgl. PS I, 3d: *(kalpanā) nāmajātyādiyojanā* (vgl. Frauwallner, 'Bemerkungen zu den Fragmenten Dignāga's' S. 137).

[76] Vgl. PS I, 8 u. Frauwallner, ‚Vasubandhu's Vādavidhiḥ‘ S. 18.

[77] Vgl. Vṛttiḥ zu PS I, 3d.

Unterschied besteht jedoch darin, daß für das Vaiśeṣika die hinzugefügten Bestimmungen real, für Dignāga hingegen ideell sind.

Schließlich scheint sich im Vorstellungsbegriff Dignāgas noch d
der Einfluß Bhartṛharis darin wiederzuspiegeln, daß Vorstellung grundsätzlich als mit Sprache verbunden angesetzt wird[78].

Jede Zuschreibung einer Bestimmung ist somit nach Dig- 45
nāga Vorstellung, und diese, als nicht die Realität ausdrückend, ist grundsätzlich von der Anschauung verschieden. Daß diese Lehre Dignāgas für die — auch vom Nyāya übernommene — Ontologie des Vaiśeṣika eine Gefahr darstellte, liegt auf der Hand: Sie stellt die Realität seiner Kategorien, die, wie schon der Name *„padārthāḥ“* („Gegenstände der Worte“) sagt, (mit Ausnahme der „Substanz“, soweit sie nicht als Prädikat, sondern als Subjekt der Aussage verstanden wird) in den Bereich des sprachlich Aussagbaren und damit des Allgemeinen fallen und somit nach Dignāga nur in der Vorstellung erscheinen, grundsätzlich in Frage. Aber diese Konsequenz interessiert uns hier nur am Rande. Für die Irrtumslehre ist entscheidend, daß die Lehre Dignāgas den Ausdruck „nicht abweichend“ *(avyabhicāri)* in NSu I, 1, 4 überflüssig zu machen schien, und die Naiyāyikas bei der Verteidigung dieser Bestimmung zu einer Beschäftigung mit dem Problem des Verhältnisses von Irrtum und Vorstellung gezwungen waren.

Die Bestimmung „nicht abweichend“ sollte von dem tatsächlich gegebenen Gegenstand abweichende Sinneserkenntnis, d. h. Irrtümer mit Substrat, ausschließen; denn Irrtümer ohne Substrat[79] waren, da sie mangels eines zugrunde liegenden Gegenstandes nicht durch den Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entstehen, schon durch die erste Bestimmung des Sūtram — „durch den Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entstanden“ *(indriyārthasannikarṣotpannam)* — ausgeschlossen. Irrtum mit Substrat ist aber nach Dignāga als Zuschreibung einer Bestimmung Vorstellung, als solche aber keine Sinneserkenntnis und daher gleichfalls durch die Bestimmung „durch den Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entstanden“ ausgeschlossen. Dignāga sagt: „Die Möglichkeit, daß abweichende Erkenntnis in den Bereich (der Sinneserkenntnis) fallen könnte, besteht nicht, da die abweichende (Erkenntnis) dem Bereich der Irrtümer des

[78] Vgl. Gupta S. 34.

[79] Auf Dignāgas Auffassung der Irrtümer ohne Substrat kommen wir später (§§ 94—95) zu sprechen.

Denkens[80] angehört .... Denn alle Sinneserkenntnis erfaßt nur ihren eigenen Gegenstand[81]."

46 Für die Antworten der Naiyāyikas auf diesen Vorwurf gilt das Gleiche wie für ihre Lösungen der Problematik des Irrtumsobjektes: die ungünstige Materiallage gestattet uns nur eine hypothetische Rekonstruktion der Entwicklung. Zunächst müssen wir uns Klarheit über den Vorstellungsbegriff des alten Nyāya zu verschaffen versuchen:

Dem Ācārya, von dem wir die erste Stellungnahme erwarten dürfen, ist wahrscheinlich die grundsätzliche Übernahme der Vaiśeṣika-Ontologie in den Nyāya zuzuschreiben. Damit ist im Gegensatz zu Dignāga (vgl. § 44 a u. c) die Realität der meisten in der Vorstellung aufscheinenden Bestimmungen (Gattung, Eigenschaft, Tätigkeit und [andere] Substanz) postuliert.

Problematisch ist die Einstellung der Naiyāyikas zu dem Verhältnis von Vorstellung und Sprache (vgl. § 44d) und zu dem Verhältnis von Vorstellung und Anschauung (vgl. § 44b):

47 Es scheint sicher, daß man eine Verbindung von Vorstellung und Sprache in Fällen wie der Wahrnehmung eines Gegenstandes als räumlich, zeitlich oder durch Inhärenz bestimmt[82] ablehnte, da es sich hier nicht um begriffliche Bestimmungen handelte. Das Problem stellte sich nur bei begrifflichen Bestimmungen, wie sie in Dignāgas Kategorien erscheinen. Das alte Vaiśeṣika hatte das Problem von Sprache und Vorstellung noch nicht berücksichtigt. Hier ist die Vorstellung immer sachlich bestimmende Vorstellung. Der Ācārya und vor allem der Vyākhyātṛ scheinen Dignāga das Verbundensein aller begrifflich bestimmenden Vorstellung mit Sprache zugegeben zu haben[83]. Hier ist also Vorstellung

[80] D. h. der Vorstellung; vgl. PVA 338, 13: *pāriśeṣyād manasā yad adhikasya vikalpanam, tatra vyabhicāraḥ.*

[81] Vgl. VSu (GOS Nr. 136) S. 210, 1–4: *vyabhicāriviṣayatve 'pi na* (ich würde vorschlagen: *vyabhicāriviṣayatvasambhavo 'pi na;* das Tibetische lautet: *'khrul pa'i khyad par ñid kyaṅ srid pa ma yin te*, bzw. *'khrul pa'i yul ñid kyaṅ srid pa ma yin te*), *manobhrāntiviṣayatvād vyabhicāriṇaḥ. .... sarvā hīndriyabuddhiḥ svārthamātragrāhiṇī.*

[82] Vgl. Gupta S. 70.

[83] Ich vertrete diese Auffassung im Gegensatz zu Gupta (S. 97–104) und zu meinen eigenen Ausführungen in ‚Śālikanātha' (S. 106), da es m. E. nur so erklärbar ist, daß in den von Jayanta wiedergegebenen Diskussionen (NM 75–92) ein so großer Wert auf die sprachlich bestimmende Vorstellung gelegt wird. Außerdem möchte ich auf die in § 50b übersetzte Stelle NM 85, 5ff. aufmerksam machen (vgl. auch Anm. 85). Man vergleiche auch NM 92, 15ff. (Gupta S. 90–92).

— soweit die Bestimmungen begrifflich sind — sprachlich und sachlich bestimmende Vorstellung zugleich. Später hat man dann — vielleicht im Anschluß an Kumārila[84] — sachlich und sprachlich bestimmende Vorstellung als zwei verschiedene Stufen voneinander getrennt (vgl. auch § 146).

Was das Problem des Verhältnisses von Anschauung und 48
(begrifflicher) Vorstellung angeht, so scheinen hier Ācārya und Vyākhyātṛ verschiedener Ansicht gewesen zu sein, was sich aus den Meinungsverschiedenheiten über die Natur der Erkenntnis (beschränkte bzw. absolute Transparenz) und dem daraus folgenden Unterschied in der Interpretation der Objektdefinition Dignāgas erklären läßt.

Für den Ācārya ist Objekt der vorstellenden Erkenntnis der a
reine Gegenstand, der auch Objekt der vorstellungsfreien Erkenntnis war; die Bereicherung des Inhaltes der vorstellenden Erkenntnis rührt von zusätzlichen Momenten her, insbesondere wohl von einer zwischen vorstellungsfreier und vorstellender Erkenntnis eintretenden Erkenntnis von Bestimmungen[84a], durch die wohl auch das Miterscheinen der sprachlichen Bestimmung veranlaßt werden sollte[85]. Da aber Objekt der vorstellenden Erkenntnis nur der nach wie vor mit dem Sinnesorgan in Kontakt stehende reine Gegenstand ist, ist sie wie die Anschauung *(ālocanam)* Sinneserkenntnis; sie steht somit nicht im Gegensatz zu ihr, sondern beide können unter dem Begriff der Wahrnehmung subsumiert werden. Es gibt also eine vorstellungsfreie und eine vorstellende Wahrnehmung. Für die Verteidigung der Realität der als Bestimmungen in der Vorstellung auftretenden Kategorien besagt diese Position, daß man hierzu nicht auf ihr Erscheinen in der vorstellungsfreien Erkenntnis der Bestimmung *(viśeṣaṇajñānam)*

[84] Vgl. Schmithausen, „Śālikanātha" S. 107.

[84a] Vgl. Gupta S. 110f., ferner VSu VIII, 9 (vgl. Frauwallner, GPh II, S. 182), sowie die in der folgenden Anm. zitierte Stelle.

[85] Vgl. NM 85, 8: *tatra viseṣasmṛtyaiva śabdānuvedhasyākṣepāt.* — Die Rückführung des Miterscheinens einer sprachlichen Bezeichnung in der vorstellenden Erkenntnis auf eine vorausgehende Erinnerung an diese sprachliche Bezeichnung scheint der späteren Entwicklung, in der sprachlich und sachlich bestimmende Vorstellung getrennt werden, anzugehören und wurde möglicherweise von Kumārila angeregt, doch ist dies bloß eine Vermutung. Über die Einzelheiten des zur vorstellenden Erkenntnis führenden Prozesses scheinen für die ältere Zeit keine klaren Angaben erhalten zu sein.

zu verweisen braucht, sondern eine Berufung auf die Vorstellung, die ja Wahrnehmung ist, genügt.

b Für den Vyākhyātṛ hingegen sind Objekt und Inhalt der Erkenntnis identisch. Er muß daher als Objekt der vorstellenden Erkenntnis den Gegenstand als sachlich wie sprachlich bestimmten ansetzen. Die sprachliche Bestimmung kann aber keinesfalls Objekt sinnlicher Erkenntnis sein. Also ist die vorstellende Erkenntnis für ihn nicht Wahrnehmung. Er muß also, um die Realität der in Frage stehenden Kategorien zu erweisen, auf ihr Aufscheinen in vorstellungsfreier Erkenntnis, also wohl in einer zwischen vorstellungsfreier Erkenntnis des Bestimmungsträgers und vorstellender Erkenntnis auftretenden vorstellungsfreien Erkenntnis der betreffenden Bestimmung[85a], zurückgreifen.

49 Von diesen Voraussetzungen her können wir die Ansichten des Ācārya und des Vyākhyātṛ über das Verhältnis von Irrtum und Vorstellung rekonstruieren. Es bestanden zunächst grundsätzlich zwei Möglichkeiten, den Vorwurf Dignāgas abzuweisen:

a Die erste Möglichkeit war, zuzugestehen, daß bei Irrtümern mit Substrat in der vorstellungsfreien Anschauung kein Irrtum auftritt; dann mußte man die Existenz einer vorstellenden Wahrnehmung behaupten, um dem Wort „nicht abweichend“ *(avyabhicāri)* die Funktion zuschreiben zu können, dort auftretende Irrtümer mit Substrat auszuschließen. Diesen Weg konnte und mußte der Ācārya einschlagen. Denn einerseits lehrte er die Existenz vorstellender Wahrnehmung, andererseits bestand für ihn der Irrtum darin, daß das als Objekt fungierende Substrat mit einer falschen Bestimmung belegt wurde. Dies war nur in der vorstellenden Wahrnehmung möglich. Die vorstellungsfreie Wahrnehmung konnte nur als Anschauung des reinen Gegenstandes, ohne Zuschreibung falscher oder richtiger Bestimmungen, gefaßt werden.

b Die zweite Möglichkeit, den Vorwurf Dignāgas abzuweisen, war, zu behaupten, auch Irrtümer mit Substrat träten bereits im Zustand der vorstellungsfreien Erkenntnis auf. Dann konnte man auf die Existenz einer vorstellenden Wahrnehmung verzichten, da das Sūtrawort „nicht abweichend“ bereits für die Ausschließung der vorstellungsfreien Irrtümer mit Substrat notwendig war. Dieser Weg war für den Vyākhyātṛ prädestiniert. Zunächst war er auf Grund seiner Ablehnung einer (begrifflich) vorstellenden

[85a] Vgl. die in der vorigen Anm. zitierte Stelle.

Wahrnehmung dazu gezwungen. Ferner mußte er den Irrtum deshalb schon in der vorstellungsfreien Wahrnehmung auftreten lassen, weil er ihn als Erscheinen eines nichtgegenwärtigen Dinges und dieses nichtgegenwärtige Ding als sein Objekt bestimmte, vorstellende und vorstellungsfreie Wahrnehmung sich aber in bezug auf ihr Objekt nur dadurch unterscheiden, daß bei der ersteren das Ding nebst seinen Bestimmungen, bei der letzteren hingegen das bloße Ding Objekt ist. Schon die vorstellungsfreie Wahrnehmung muß infolgedessen Silber zum Objekt haben. Der Irrtum mit Substrat entsteht also wie der Irrtum ohne Substrat unmittelbar aus dem abnormen Kontakt des Sinnesorganes mit dem „Jenen“. Zwischen Irrtum mit Substrat und Irrtum ohne Substrat besteht für den Vyākhyātṛ — abgesehen davon, daß bei ersterem eine Wahrnehmung des Substrates als Voraussetzung zugelassen werden kann (vgl. § 39) — gar kein Unterschied. Es werden also auch die Irrtümer ohne Substrat, da auch sie durch einen abnormen Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entstehen, nicht durch die Bestimmung „durch den Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entstanden“, sondern nur durch die Bestimmung „nicht abweichend“ ausgeschlossen.

Die beiden Antworten auf den Vorwurf Dignāgas, die wir aus 50
systematischen Gründen für den Ācārya und den Vyākhyātṛ postuliert haben, lassen sich in der NM belegen. Dort heißt es:

„Der Ausdruck ‚nicht abweichend‘ soll abweichende Erkennt- a
nisse ausschließen. Abweichend ist z. B. eine Erkenntnis, die ...... die Sonnenstrahlen ..... als Wasser erfaßt .... Hierbei erfaßt schon die vorstellungsfreie, aus dem ersten Kontakt des Auges (mit dem Gegenstand) entspringende Erkenntnis, welche die vorstellende Erkenntnis des Wassers erzeugt, Wasser, und es ist nicht so, wie die Buddhisten meinen, daß nämlich die vorstellungsfreie Erkenntnis die Sonnenstrahlen zum Gegenstand habe und lediglich deshalb unmaßgeblich sei, weil sie eine vorstellende Erkenntnis, (die) Wasser (zum Inhalt hat), erzeugt; denn schon auf der Stufe der vorstellungsfreien Erkenntnis, wenn man soeben erst die Augen geöffnet hat und noch nicht reflektiert, leuchtet sogleich Wasser auf. Oder: Auch Erkenntnisse, in denen eine sprachliche Bezeichnung miterscheint, büßen, wie wir gezeigt haben, dadurch noch nicht ihren Wahrnehmungscharakter ein.“ (NM 82, 24ff.; vgl. Gupta S. 92—93).

An einer anderen Stelle fällt sogar der Name „Pravara“, b
den wir wohl mit dem Vyākhyātṛ identifizieren dürfen (vgl. § 22),

und es zeigt sich ganz deutlich, daß er von seinen systematischen Voraussetzungen her nur die von uns postulierte Antwort geben kann: „(Gegner): Aber da Zweifel und Irrtum niemals vorstellungsfrei sind, ergäbe sich vom Standpunkt des Pravara aus gesehen ihre Ausschließung schon durch das Sūtrawort ‚nicht sprachlich'. Die vorstellungsfreie Erkenntnis, die durch die Tätigkeit des Sinnesorganes entsteht, ist nur eine Anschauung des vorhandenen Bestimmungsträgers — z. B. des Pfostens — (ohne seine besonderen Bestimmungen); danach aber entsteht aus der Erinnerung an die besonderen Bestimmungen beider bzw. eines der beiden Dinge Zweifel oder Irrtum, bei denen immer eine sprachliche Bezeichnung miterscheint, da die Erinnerung an die besonderen Bestimmungen automatisch das Eindringen der sprachlichen Bezeichnung nach sich zieht. Infolgedessen sind die beiden Wörter ‚nicht abweichend' und ‚in einer Gewißheit bestehend' *(vyavasāyātmakam)* für die Ausschließung von (Irrtum und Zweifel) unnötig. (Jayanta:) Hierauf genügt folgende Antwort: Den Standpunkt des Pravara haben wir bereits widerlegt, da wir gezeigt haben, daß es Wahrnehmung gibt, die unter Beimischung einer sprachlichen Bezeichnung entsteht. ... Aber bei (Irrtum und Zweifel) erscheint (in Wirklichkeit) gar keine sprachliche Bezeichnung mit, nicht einmal in der Form einer unausgesprochenen Vorstellung; vielmehr findet eine Erinnerung an die sprachliche Bezeichnung erst statt, wenn Zweifel und Irrtum bereits entstanden sind. Infolgedessen erlebt man, wie die richtige Erkenntnis, so auch Zweifel und Irrtum, ohne daß eine sprachliche Bezeichnung miterschiene. Die Erinnerung an die besonderen Bestimmungen mag, da sie die besonderen Bestimmungen zum Gegenstand hat, diese hineinbringen; aber was hat das mit der sprachlichen Bezeichnung zu tun? Die sprachliche Bezeichnung wird vielmehr nur durch eine Erinnerung an die sprachliche Bezeichnung hineingebracht. Diese ist aber (vor der Entstehung von Irrtum und Zweifel) noch nicht möglich" (NM 85, 5ff.).

C. Praśastapāda und Uddyotakara

51 Zum Abschluß dieses Kapitels wollen wir noch kurz auf die Irrtumslehre zweier Autoren eingehen, die zu der beschriebenen Entwicklung Beziehungen aufweisen, ohne eine eindeutige Position zu beziehen: Praśastapāda und Uddyotakara.

1. Praśastapāda

Bei Praśastapāda wird der Irrtum folgendermaßen beschrie- 52
ben: „Wenn bei jemand, dessen Sinnesorgan durch Galle, Schleim oder Wind gestört ist, auf Grund eines dem Gegenstand nicht entsprechenden Anschauens durch einen Kontakt von Seele und psychischem Organ, der sich auf ein von einer (früheren) Erkenntnis eines (jetzt) nicht gegenwärtigen Dinges erzeugtes Residuum bezieht, sowie durch Schuld, eine Erkenntnis entsteht, die von zwei Dingen, von denen mehrere Besonderheiten bekannt sind, das eine als das andere auffaßt, so ist das (Irrtum) mit Bezug auf einen Gegenstand der Wahrnehmung[86]."

Praśastapāda vertritt in dieser Analyse grundsätzlich den Standpunkt der Vaiśeṣika-Sūtren, nur in einer etwas explizierteren Form. Ferner läßt sich eine Beeinflussung von seiten des Nyāya darin feststellen, daß das Wesen des Irrtums als „Erfassen von etwas als etwas, was es nicht ist," gekennzeichnet wird (vgl. § 12). Unser Interesse verdient vor allem die Bemerkung, daß der Irrtum aus einer der Sache nicht entsprechenden Anschauung entspringt. Hiermit dürfte zunächst gemeint sein, daß der Irrtum eine Wahrnehmung des Substrates ohne dessen charakteristische Bestimmungen voraussetzt[87]. Bemerkenswert ist dabei die von der Terminologie des Nyāya abweichende verschwommene Ausdrucksweise. Ferner scheint die Bemerkung eine Stellungnahme zum Problem des Verhältnisses von Irrtum und Vorstellung zu enthalten: Der Irrtum tritt erst in der vorstellenden Erkenntnis auf; die vorstellungsfreie Erkenntnis besteht in einer unvollständigen Anschauung des Substrates und geht dem eigentlichen Irrtum voraus. Hierzu muß allerdings bemerkt werden, daß der Vorstellungsbegriff Praśastapādas nicht der über Dignāga vermittelte des Nyāya, sondern der des alten Vaiśeṣika ist, der dadurch gekennzeichnet ist, daß auf die Vorstellung lediglich als sachlich bestimmende reflektiert wurde (vgl. § 47), ohne daß ihr Verhältnis

---

[86] *pratyakṣaviṣaye tāvat prasiddhānekaviśeṣayoḥ pittakaphānilopahatendriyasya ayathārthālocanāt asannihitaviṣayajñānajasaṃskārāpekṣād ātmamanasoḥ saṃyogād adharmāc ca atasmiṃs tad iti pratyayo viparyayaḥ* (PDhS 538, 5ff.).

[87] Nach Vyomaśiva ist mit „*ayathārthālocanam*" die Wahrnehmung der Ähnlichkeit *(sādṛśyajñānam)* gemeint (Vyom 539, 10—13). Udayana faßt den Ausdruck rein negativ und bezieht ihn nur auf die Nichtwahrnehmung der charakteristischen Bestimmungen des Substrates: „*ayathārthālocanād — yathārthālocanābhāvāt — tattvāgrahād iti yāvat*" (Kir 519, 4).

zur Sprache oder ihr Wahrnehmungscharakter problematisch geworden wäre. Bemerkenswert ist ferner noch, daß bei Praśastapāda offensichtlich alle Wahrnehmungsirrtümer auf eine Störung des Sinnesorganes zurückgeführt werden.

53 Praśastapāda erkennt auch sinnlich-unmittelbare Irrtümer an, bei denen kein Kontakt des Sinnesorganes mit einem Gegenstand vorliegt: „Auch kommt es vor, daß man sich einbildet, man nehme wahr, obwohl gar keine Wahrnehmung stattfindet, z. B. (bei Erkenntnissen wie) ‚der wolkenlose Himmel gleicht dem unbewegten Meer' oder ‚die Finsternis der Nacht ist schwarz wie ein Haufen Kollyrium-Staub'[88]." Die beiden Beispiele sind, wie Vyomaśiva (Vyom 541, 15ff.) zeigt, (vom Standpunkt des Ācārya aus gesehen) objektlos, weil das Substrat als Objekt nicht in Frage kommt: Der Himmel, d. h. der Äther *(ākāśaḥ)*, ist nicht sinnlich wahrnehmbar. Einen Gegenstand „Finsternis" aber gibt es überhaupt nicht; Finsternis ist bloß das Nichtsein von Licht[89]. Da somit in diesen Fällen kein Objekt vorhanden ist, kann auch kein Kontakt des Sinnesorganes mit dem Objekt stattfinden und es sich infolgedessen nicht um Sinneserkenntnisse handeln; man bildet sich dies lediglich ein. Nicht nur die hier zum Ausdruck gebrachte Lehre, sondern auch die Ausdrucksweise Praśastapādas *(„asaty api pratyakṣe pratyakṣābhimānaḥ")* weist eine auffallende Ähnlichkeit mit den Gedanken und der Terminologie Prabhākaras auf (vgl. Kap. VII).

54 Auch der Traum, der für Praśastapāda im Gegensatz zum Nyāya eine eigene Klasse neben dem Irrtum darstellt, ist eine solche Erkenntnis, die die Form einer Wahrnehmung hat, obwohl gar keine Sinneserkenntnis möglich ist, da die im Traum erscheinenden Gegenstände gar nicht existieren (zum mindesten nicht da

[88] *Asaty api pratyakṣe pratyakṣābhimāno bhavati yathā vyapagataghanapaṭalam acalajalanidhisadṛśam ambaram añjanacūrṇapuñjaśyamaṃ śārbaraṃ tama iti* (PDhS 538, 9–11).

[89] Vyomaśiva gibt aber auch eine Ansicht wieder, nach der genannte Irrtümer doch ein Objekt haben: Objekt der Erkenntnis, die Finsternis sei schwarz, ist das Nichtsein von Licht an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit; denn für den späteren Nyāya ist auch das Nichtsein ein Wirkliches (vgl. Potter S. 200ff.). Objekt der Erkenntnis, der Himmel sei blau, ist die Farbe des eigenen Augapfels *(svātmīyaṃ golakarūpam)*, auf den die Augenstrahlen aus der Ferne zurückgeworfen werden (Vyom 541, 25–31).

sind)[90], und da ferner die Sinnesorgane im Schlaf nicht in Tätigkeit sind[91]. Für weitere Einzelheiten können wir auf Frauwallner, GPh S. 230f. verweisen. Näher eingehen wollen wir nur darauf, daß sich Praśastapāda auch mit den in § 42 umrissenen Sonderproblemen der Vergegenwärtigung bei manchen Trauminhalten beschäftigt[92]. So führt er z. B. als Ursache für gewisse nicht in der Erfahrung gegebene Inhalte organische Störungen an, die sozusagen ihre eigene Natur in Trauminhalten zum Ausdruck bringen: „(Traum) auf Grund einer Abnormität der Körperelemente *(dhātudoṣāt)* (liegt z. B. vor, wenn) jemand, in dessen (Physis) Wind der Hauptbestandteil ist *(vātaprakṛtiḥ)*, oder jemand, der durch (ein Übermaß an) Wind erkrankt ist, erlebt, daß er durch die Luft spaziert. Jemand, in dessen (Physis) Galle der Hauptbestandteil ist, oder jemand, der durch (ein Übermaß an) Galle erkrankt ist, erlebt, daß er ins Feuer springt, oder sieht Berge aus Gold usw. Jemand, in dessen (Physis) Schleim der Hauptbestandteil ist, oder jemand, der durch (ein Übermaß an) Schleim erkrankt ist, erlebt, daß er einen Fluß oder ein Meer überquert, oder sieht Schneeberge usw." (PDhS 548, 26ff.). Auch das „Unsichtbare" kann Ursache dafür sein, daß im Traum Inhalte erscheinen, die in der Erfahrung nicht verankert sind. Hat man sie bloß bei sich selbst noch nicht erlebt, kennt sie aber von anderen, so ist die vergegenwärtigende Ursache der Erinnerungseindruck, während das ‚Unsichtbare' als auslösende Ursache fungiert und zugleich die Verfälschung bewirkt, die darin besteht, daß man jene Inhalte im Traum bei sich selbst erlebt. Unheil verheißende Träume beruhen hierbei auf schlechtem, glückverheißende auf gutem Karma. Absolut unbekannte Trauminhalte sind auf das ‚Unsichtbare' allein zurückzuführen. Praśastapāda sagt: „Was (andere Träume), sei es von selbst Erlebtem oder nicht (selbst) Erlebtem, sei es von bekannten oder von unbekannten Gegenständen *(svayam anubhūteṣv ananubhūteṣu vā, prasiddhārtheṣv aprasiddhārtheṣu vā)*, angeht, (so) entsteht Glückverheißendes — z. B. (wenn man träumt,) man besteige einen Elefanten oder erhalte einen Sonnenschirm — sämtlich aus einem Erinnerungs-

[90] PDhS 541, 21: *„asatsu viṣayeṣu pratyakṣākāraṃ svapnajñānam utpadyate"*. Śrīdhara interpretiert *„asatsu"* als *„deśakālavyavahiteṣu"*.

[91] PDhS 548, 11: *uparatendriyagrāmasya* ...

[92] Ein Ansatz liegt vielleicht schon in VSu IX, 24 (*dharmāc ca;* vgl. § 11a) vor, doch ist die Formulierung zu knapp, um einen sicheren Anhaltspunkt zu bieten.

eindruck und Verdienst *(saṃskāradharmābhyāṃ bhavati)*, das Gegenteil (d. h. Unheilverheißendes) — z. B. (wenn man träumt,) man werde mit Öl eingerieben oder besteige ein Kamel — sämtlich aus einem Erinnerungseindruck und Schuld. (Träume) von absolut unbekannten Gegenständen dagegen (entstehen) aus dem ‚Unsichtbaren' allein *(atyantāprasiddhārtheṣv adṛṣṭād eva)*" (PDhS S. 549, 4—8).

2. Uddyotakara

55 Die Aussagen Uddyotakaras zum Irrtum sind recht dürftig. Wir geben zunächst eine Übersetzung der einschlägigen Stelle: „Bei jener Wassererkenntnis, die auf der Grundlage der vibrierenden Sonnenstrahlen entsteht, weicht nicht der Gegenstand ab; denn es ist nicht so, daß die (vibrierenden Sonnenstrahlen) keine Sonnenstrahlen wären oder nicht vibrierten. Vielmehr weicht die Erkenntnis ab, da sie etwas als etwas, was es nicht ist, (bestimmt). Denn dort ist kein Wasser vorhanden. Vielmehr irrt man sich auf Grund einer Störung des Sinnesorganes, wenn man die Sonnenstrahlen vermittels des Sinnesorganes anschaut (oder nach Vācaspati[93]: nachdem man die Sonnenstrahlen vermittels des Sinnesorganes angeschaut hat)[94]."

Aus dieser Stelle läßt sich nur wenig entnehmen. Es scheint, daß Uddyotakara die „ultrarealistische" Theorie der Ācārya-Schule bekämpft (vgl. § 27). Auf die Bedeutung des Substrates hingegen weist er nachdrücklich hin; man könnte hieraus schließen, daß er in der Frage des Objektes die Position der modifizierten Ācārya-Lehre vertritt, doch ist diese Deutung keineswegs zwingend. Auch Uddyotakaras Auffassung des Verhältnisses von Irrtum und Vorstellung bleibt unklar, da die entsprechende Stelle (vgl. den letzten Satz der obigen Übersetzung) doppeldeutig ist. Man hat den Eindruck, daß ihm die von Ācārya und Vyākhyātṛ herausgearbeiteten Differenzierungen nicht geläufig sind. Ähnliches gilt übrigens für den gesamten Problemkomplex von vorstellungsfreier und vorstellender Wahrnehmung (vgl. Gupta S. 32, Anm. 102).

---

[93] Vgl. NVTT 132, 19—23.

[94] NV S. 37: *yat tad udakādijñānam upajāyate marīciṣu spandamāneṣu, na tatra artho vyabhicaratīti; na hi te na marīcayo na vā spandante. kiṃtu jñānaṃ vyabhicarati, atasmiṃs tad iti bhāvād iti. na hi tatra udakam asti; tāṃs tu marīcīn indriyopaghātadoṣād indriyeṇa ālocya viparyeti — iti jñānasya vyabhicāro, nārthasyeti.*

VI. Kumārila

Kumārila und Prabhākara dürften etwa zur gleichen Zeit (ca. 580—650)[95] gewirkt haben, anscheinend ohne — zunächst wenigstens — aufeinander Bezug genommen zu haben[96]. 56
Sie knüpfen in der uns beschäftigenden Problematik beide unabhängig voneinander an den Vṛttikāra an[97]. Wir behandeln zuerst Kumārila, da er dem Vṛttikāra näher steht, während Prabhākara erheblich weiter geht und daher sachlich eine spätere Entwicklungsstufe darstellt.

Kumārila schließt an den Vṛttikāra durchweg in der Weise an, daß er die Grundlagen, die dieser geschaffen hat, expliziert, ins Detail entwickelt und durch Klarstellen der Spezialfälle festigt, ferner divergierende gegnerische Lehren ausführlich widerlegt. Die Darstellung seiner Gedanken wird jedoch dadurch erschwert, daß er vielfach die in der Polemik entwickelten Standpunkte nicht durchhält, daß man bei ihm auf Schritt und Tritt Inkonsequenzen und Aspektverschiebungen antrifft. 57

1. Die Lehre von der Maßgeblichkeit der Erkenntnismittel

Der erste Punkt, an dem Kumārila einsetzt, ist die Frage der Maßgeblichkeit *(prāmāṇyam)* der Erkenntnismittel *(pramāṇāni)* im allgemeinen und des Veda im besonderen. Er gestaltet die Ansätze des Vṛttikāra zu der detaillierten Lehre von der „Maß- 58

---

[95] Kumārilas Alterswerk — die Bṛhaṭṭīkā — wird von Frauwallner zwischen 630 und 640 angesetzt (vgl. ‚Kumārilas Bṛhaṭṭīkā' S. 90). Prabhākara kann kaum viel jünger sein, da meines Wissens auch bei ihm Bezüge auf Dharmakīrti fehlen, während er Dignāga voraussetzt. Viel älter als Kumārila kann er ebenfalls nicht sein, da es dann unverständlich wäre, daß dieser ihn nicht berücksichtigt (s. Anm. 96).

[96] Mir wenigstens ist eine Bezugnahme nicht bekannt, doch wäre für ein sicheres Urteil eine genaue Untersuchung der gesamten erhaltenen Werke der beiden Autoren unter diesem Gesichtspunkt notwendig. Ob in der Bṛhaṭṭīkā Prabhākara oder in der Laghvī Kumārila berücksichtigt ist, läßt sich ebenfalls angesichts des weitgehenden Verlustes dieser Werke nicht ohne eine gründliche Spezialuntersuchung sagen. Die Tradition, daß Prabhākara Schüler Kumārilas gewesen sei, halte ich vorerst für unglaubwürdig.

[97] Von Mīmāṃsakas, die sich etwa zwischen dem Vṛttikāra und Kumārila bzw. Prabhākara mit der Irrtums- oder Maßgeblichkeitsproblematik beschäftigt hätten, ist mir nichts bekannt, es sei denn, daß den ersten der von Umbeka vorgetragenen Deutungen der Maßgeblichkeit aus sich (§ 151) älteres Material zugrunde liegt.

geblichkeit aus sich" *(svataḥ prāmāṇyam)* und der „Unmaßgeblichkeit aus anderem" *(parato 'prāmāṇyam)*[98], und sichert sie durch die Ausscheidung anderer Möglichkeiten[99].

Für die Lösung der Maßgeblichkeitsproblematik gibt es, so meint Kumārila, theoretisch vier Möglichkeiten: 1. Dem Erkenntnismittel oder der Erkenntnis (vgl. § 63) kommen Maßgeblichkeit und Unmaßgeblichkeit aus sich *(svataḥ)* zu; 2. beide kommen ihnen aus anderem *(parataḥ)* zu; 3. Maßgeblichkeit kommt ihnen aus anderem und Unmaßgeblichkeit aus sich zu; 4. Maßgeblichkeit kommt ihnen aus sich und Unmaßgeblichkeit aus anderem zu.

59 Die erste Möglichkeit wurde wahrscheinlich im Sāṃkhya oder sāṃkhyistisch denkenden Kreisen gewählt[100]. Das legt sich durch die Art und Weise, wie man sie begründet, nahe: „Da nicht bewirkt werden kann, was nicht schon aus sich (= an sich) ist, sind beide aus sich" (ŚV II, 34ab). Die Schwierigkeit dieser Lehre liegt nach Ansicht Kumārilas darin, daß Maßgeblichkeit und Unmaßgeblichkeit, wenn beide unabhängig von anderem der Erkenntnis von Natur aus zukommen, in jeder Erkenntnis beide zugleich vorhanden sein müßten. Das sei aber unmöglich, das es sich um gegensätzliche Begriffe handelt (ŚV 35ab u. 36ab). Die Theorie war somit für Kumārila unbrauchbar.

60 Die zweite Möglichkeit[101] formuliert Kumārila folgendermaßen: „Andere meinen, beide ergäben sich (aus anderem, nämlich) aus der Feststellung von Vorzügen bzw. Störungen in den Erkenntnisursachen *(kāraṇotpannaguṇadoṣāvadhāraṇāt)*" (ŚV 34cd). Diese Lehre erscheint später im Nyāya[102]. Ob sie schon zur Zeit Kumārilas vertreten worden ist, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen. Bei ihr liegt nach Meinung Kumārilas die Schwierigkeit darin, daß die Erkenntnis, wenn ihr sowohl Maßgeblichkeit als auch Unmaßgeblichkeit aus anderem zukommen sollen, aus sich selbst überhaupt nichts, d. h. an sich wesenlos wäre *(niḥsvabhāvatvam evaṃ hi jñānarūpe prasajyate*, ŚV II, 35cd*)*; denn wäre sie etwas, so müßte ihr einer der beiden entgegengesetzten Begriffe aus ihr selbst zukommen.

[98] Die Lehre ist uns in doppelter Fassung erhalten: ŚV II, 33–99 und TS 2812–16 sowie 2848–2919 (als Fragment der Bṛhaṭṭīkā, vgl. Frauwallner, ‚Kumārila's Bṛhaṭṭīkā' S. 84).

[99] ŚV II, 34–46.

[100] Wegen des zugrunde liegenden „Satkāryavādaḥ". — Vgl. auch SDS 232, 6, sowie Strauss S. 175f.; ferner § 151, 1.

[101] Es sei angemerkt, daß die erste und die dritte Alternative unter dem „kausalen" Aspekt formuliert sind, die zweite hingegen unter dem „evidenztheoretischen" (vgl. § 64).

[102] Vgl. NM 157, 21ff., wo die Lehre jedoch nicht vom „evidenz-theoretischen", sondern vom „kausalen" Aspekt aus formuliert wird.

Kumārilas Hauptgegner — ein Buddhist?[103] — ist der Vertreter des Standpunktes, daß die Unmaßgeblichkeit aus sich und 61a
die Maßgeblichkeit aus anderem gegeben sei (ib. 38): Die Unmaßgeblichkeit kann als ein bloßer Mangel, ein Nichtsein *(avastu)*, nicht bewirkt werden (ib. 39ab). Die Maßgeblichkeit hingegen als ein Positivum *(vastu)* kann aus Vorzügen *(guṇāḥ)* in den Erkenntnisursachen (ib. 39; 42) oder aus der Reinheit der Ursachen *(kāraṇaśuddhatvam*, ib. 44) entstehen. Sind aber auf Grund der Störung oder des Ausfalles einer Erkenntnisursache diese Vorzüge nicht gegeben (ib. 42), so bleibt der Erkenntnis die ihr aus sich zukommende Unmaßgeblichkeit.

Kumārila konnte auch diese Lösung nicht anerkennen. b
Die Ableitung der Maßgeblichkeit aus anderem mochte für die übrigen Systeme vorteilhaft oder doch wenigstens nicht nachteilig sein. Im Buddhismus[104] ging es um die Maßgeblichkeit der Verkündigung des Buddha, die aus der Glaubwürdigkeit ihres Verkünders abgeleitet werden mußte. Diese war ihrerseits gewährleistet durch die Allwissenheit *(sarvajñatā)* des Buddha, bzw. durch seine Erfahrung in Fragen, welche die Erlösung betrafen, (wodurch er vor Irrtum geschützt war), und durch sein universales Mitleid, (das bewußten Betrug ausschloß), also durch Vorzüge. Die Glaubwürdigkeit des Buddha ergab sich ferner auch aus der praktischen Bewährung seiner Lehre: Wer seinen Weisungen folgte, der konnte sehen, ob er frei wurde vom Leiden. — Für den Nyāya[105] war der Veda das Werk und die Verkündigung Gottes (des Īśvaraḥ), und somit seine Maßgeblichkeit von dessen Glaubwürdigkeit abhängig. Diese wiederum war, ähnlich wie im Buddhismus, in seinen Vorzügen[106] verankert.

Auf der empirischen Ebene waren die Kreise der Diskus- c
sionstheoretiker an der Frage der Maßgeblichkeit der Erkenntnis

[103] Vgl. SDS 232 (s. Anm. 100). Auch die Lehre Śāntarakṣitas ist ähnlich, erkennt jedoch der bestätigenden Erkenntnis, dem „*arthakriyājñānam*", Maßgeblichkeit aus sich zu.

[104] Vgl. z. B. PV II, 282.

[105] Vgl. NM 174, 23ff.

[106] Jayanta nennt ebenfalls Allwissenheit und Mitleid (NM 175, 5).

bzw. Erkenntnismittel interessiert. Bei ihnen ging es zunächst um die Richtigkeit einer Behauptung in der Diskussion; in diesem Falle war es für die Maßgeblichkeit der Erkenntnis, welche dieser Behauptung zugrunde lag, notwendig, daß sie von ihrem Gegenstand nicht abwich *(avyabhicāraḥ)*[107]. Ihr Abweichen *(vyabhicāraḥ)* implizierte Unmaßgeblichkeit. Darüber hinaus ging es aber — möglicherweise durch Berührungen mit dem Arthaśāstram (Vātsyāyana!) — auch um die Praxis; dann ergab sich die Maßgeblichkeit einer Erkenntnis aus der Bewährung im Handeln *(pravṛttisāmarthyam)*, die Unmaßgeblichkeit hingegen aus dem Scheitern[108]. In beiden Fällen ergab sich die Maßgeblichkeit der Erkenntnisse bzw. Erkenntnismittel, somit auch der sprachlichen Mitteilung, aus anderem, nämlich durch eine zweite Erkenntnis, welche bei dem theoretischen Aspekt die erste Erkenntnis dem Gegenstand nach, bei dem praktischen Aspekt hingegen der von ihm erwarteten Wirkung nach bestätigte[109].

d Alle diese Lehren, welche die Maßgeblichkeit aus anderem ableiteten, waren für die Mīmāṃsā-Position unannehmbar. Sollte Sprache nur auf Grund der Vorzüge des Verfassers maßgeblich sein, so war dies für den Veda nicht möglich, da er nach Ansicht der Mīmāṃsā von niemand verfaßt *(apauruṣeyaḥ)* war. Denn die Mīmāṃsā war einerseits atheistisch, so daß Gott als Verkünder ausschied, und leugnete andererseits kategorisch für den Menschen jede Möglichkeit, aus eigener Kraft zum Wissen um die Inhalte des Veda zu gelangen. Die Maßgeblichkeit des Veda durch Rückgriff auf die praktische Bewährung zu erweisen, war ebenfalls unmöglich, da die Frucht eines Opfers normalerweise in eine spätere Existenz fiel und somit unkontrollierbar war. Aus dem gleichen Grunde war auch die Übereinstimmung mit dem Gegenstande *(avyabhicāraḥ)* nicht feststellbar.

e Gegen die Lehre von der Maßgeblichkeit aus anderem ließ sich auch ein logisches Argument anführen: Sie führt, konsequent durchgeführt, in einen Regressus ad infinitum. Kumārila formuliert diesen Gedanken für die Ableitung der Maßgeblichkeit aus der „Reinheit der Ursachen" folgendermaßen: „Wenn selbst dann, wenn die Erkenntnis entstanden ist, der Gegenstand solange nicht bestimmt wird, als sich die Reinheit der Ursachen nicht durch

---

[107] Vgl. PVSV, S. 3, Z. 7: ... *arthāvyabhicāra eva prāmāṇyam.*

[108] NBh S. 1, 1ff.

[109] Vgl. NM 149, 17f.: *ko 'yaṃ saṃvādo nāma? kim uttaraṃ tadviṣayaṃ jñānamātram, ..., āho svid arthakriyajñānam iti?*

ein anderes Erkenntnismittel ergibt, so muß das Entstehen einer weiteren Erkenntnis aus einer weiteren Ursache abgewartet werden; denn solange die Reinheit nicht festgestellt *(paricchinnā)* ist, ist sie so gut wie nichtseiend *(asatsamā)*. Aber auch diese (zweite) Erkenntnis ist solange nicht maßgeblich, als ihre Ursache nicht rein (d. h. als rein erkannt) ist; (es bedarf also einer weiteren Erkenntnis;) bei dieser verhält es sich aber genau so; also kommt man auf diese Weise nie zu einem Ende" (ŚV II, 49—51)[110]. Das gleiche gilt für die Ableitung der Maßgeblichkeit aus der Bestätigung *(saṃvādaḥ)* durch eine weitere Erkenntnis: „Wenn die Maßgeblichkeit der ersten (Erkenntnis) durch eine weitere Erkenntnis erwiesen werden muß, so müssen wir für diese das gleiche annehmen, usw. usw., und kommen zu keinem Ende; denn wie die erste Erkenntnis die Bestätigung durch die zweite Erkenntnis benötigt, so muß auch für diese Bestätigung eine Bestätigung gesucht werden. Nimmt man aber (um den Regressus ad infinitum zu vermeiden) bei irgendeiner (Erkenntnis) an, sie sei aus sich maßgeblich, warum sträubt man sich dann dagegen, daß dies bei der ersten Erkenntnis der Fall ist?" (TS 2853—55)[111].

Für Kumārila bleibt aus diesen Gründen nur die vierte Möglich- 62
keit: Maßgeblichkeit aus sich und Unmaßgeblichkeit aus anderem. Maßgeblichkeit aus sich: das bedeutet für Kumārila, daß die Erkenntnis bzw. das Erkenntnismittel (vgl. § 63) quā Erkenntnis bzw. Erkenntnismittel maßgeblich, d. h. gültig ist. Anders gesagt: Maßgeblichkeit *(prāmāṇyam)* enthält einerseits den Aspekt der Vermehrung des Wissens, der Neuigkeit des Inhaltes: Maßgeblich ist diejenige Erkenntnis, die Wissen von etwas vorher nicht Gewußtem bewirkt, im Gegensatz zur Erinnerung, die nur bereits Gewußtes wieder vergegenwärtigt. Andererseits bedeutet Maßgeblichkeit aber auch Wahrheit, im Gegensatz zum Irrtum. Kumārila läßt nun diese beiden Aspekte in der Weise zusammenfallen, daß der der Wahrheit von dem der Neuigkeit eingeschlossen ist[112].

---

[110] Kumārila argumentiert hier vom „funktionalen" Aspekt aus (vgl. § 64). Es liegt jedoch zugleich eine Verschmelzung mit dem „evidenztheoretischen" Aspekt (vgl. § 65) vor, woraus sich die Bedingung, daß die Reinheit der Ursachen nur als gewußte wirksam sein könne, erklärt. — Vgl. auch TS 2856—59.

[111] Vgl. ŚV II, 75—6.

[112] Bei Dharmakīrti werden die beiden Aspekte des Begriffes der Maßgeblichkeit ausdrücklich unterschieden (PV II, 1 u. 5c; vgl. Komm. zu VV 93c—95b).

63a Eine zweite Doppeldeutigkeit des Begriffes der Maßgeblichkeit *(prāmāṇyam)* führt uns noch einen Schritt weiter in die Gedanken Kumārilas. Als „maßgeblich" wird bisweilen die Erkenntnis selbst, bisweilen das Erkenntnismittel, d. h. der die Erkenntnis bewirkende Kausalkomplex (außer Subjekt und Objekt) oder einer seiner Bestandteile, bezeichnet. Eine Erkenntnis ist, wie gesagt, maßgeblich, wenn sie wahr ist und etwas Neues bringt. Ein Erkenntnismittel ist maßgeblich, wenn es eine solche Erkenntnis erzeugt.

b Die besagte Unstimmigkeit findet sich bereits in den Nyāyasūtren. So wird bei der Definition der Wahrnehmung die Wahrnehmungserkenntnis selbst als *pramāṇam* bezeichnet[113], bei der Definition der sprachlichen Mitteilung hingegen das Erkenntnismittel, eben die Mitteilung, aus der eine Erkenntnis erst resultiert[114]. Ursache für die uneinheitliche Verwendung des Wortes *pramāṇam* dürfte hier das Fehlen einer klaren Unterscheidung sein. Erkenntnis wird undifferenziert genommen, nicht als in die Momente von Mittel und Ergebnis, Prozeß und Resultat zerfallend. Die spätere Nyāya-Schule hat diese Unterscheidung vollzogen und den Ausdruck *pramāṇam* für das Erkenntnismittel festgelegt[115]. Man sagt: „*pramāṇam* ist das, mittels dessen richtig erkannt wird[116]." Wenn jetzt noch von einer Erkenntnis als *pramāṇam* die Rede ist, so ist dies nur hinsichtlich ihrer Funktion als Erkenntnismittel für eine andere Erkenntnis möglich, z. B. wenn Vātsyāyana sagt: „Wenn die Erkenntnis Tätigkeit (*vṛttiḥ*, d. h. Erkenntnismittel, *pramāṇam*) ist, dann ist die Stellungnahme das Ergebnis." (NBh zu NSu I, 1, 3).

c In buddhistischen Kreisen (Dignāga) legte man sich darauf fest, das Wort *pramāṇam* auf die Erkenntnis selbst anzuwenden, ohne ihm jedoch gänzlich seine Bedeutung „Erkenntnismittel" zu nehmen. Für Dignāga ist die Erkenntnis wesentlich Resultat, erscheint aber, indem sie in der Form des Gegenstandes entsteht, als Tätigkeit *(vyāpāraḥ)*, und insofern sie als Tätigkeit

[113] NSu I, 1, 4: *indriyārthasannikarṣotpannaṃ jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakaṃ pratyakṣam.*

[114] NSu I, 1, 7: *āptopadeśaḥ śabdaḥ.*

[115] Von daher wird die Wahrnehmungsdefinition der Sūtren später so interpretiert, daß man ein „*yataḥ*" („woraus") ergänzt: „Woraus eine so und so beschaffene Erkenntnis entsteht, das ist Wahrnehmung" (NM 61, 28f.; vgl. Gupta S. 35).

[116] „*pramīyate 'nena*" *iti pramāṇam* (Vyom. 556, 20).

erscheint, nennt *(upacar-)* man sie „Erkenntnismittel" (*pramāṇam)*[117].

In der Mīmāṃsā wird die Erkenntnis wesentlich als Vorgang oder Tätigkeit aufgefaßt, dem als Resultat das Wissen um den Gegenstand oder der Gegenstand als gewußter gegenübertritt. Dies dürfte sich aus der grundsätzlichen Bedeutung der Unterscheidung von Tätigkeit und Frucht für die Mīmāṃsā als Opferwissenschaft erklären. Schon beim Vṛttikāra ist die Differenzierung von Erkenntnis als Vorgang und Resultat der Sache nach vorhanden, wenn er sagt: „Bevor der Gegenstand gewußt ist, nimmt niemand die Erkenntnis *(buddhiḥ)* wahr. Ist aber der Gegenstand gewußt *(jñāte 'rthe)*, so erkennt man sie durch Schlußfolgerung" (ŚBh 85, 3f.). d

Kumārila kennzeichnet den reinen Tätigkeitscharakter der Erkenntnis dadurch, daß er sagt, sie übe ihre Wirksamkeit aus, indem sie entsteht, nicht erst, nachdem sie entstanden ist (ŚV IV 53—54; vgl. Komm. zu VV 111c—112b). Ihr Resultat aber ist das Wissen um den Gegenstand (*viṣayānubhavaḥ*, ŚV II, 84; *paricchedaḥ*, ib. 74; *arthāvadhāraṇam*, vgl. ib. 49; *arthaviniścitiḥ*, TS 2850), oder der Gegenstand als gewußter (vgl. ŚV, Śūny. 182), aus welchem sie selbst zu erschließen ist. Kumārila formuliert diesen Schluß im Gegensatz zum Vṛttikāra als einen Schluß per implicationem *(arthāpattiḥ)*: „Nach der (Wahrnehmung des Gegenstandes) entsteht die Erkenntnis: ‚Die Existenz des Gegenstandes als eine wahrgenommene *(arthasadbhāvo dṛṣṭaḥ san)* ist nicht möglich ohne eine Erkenntnis *(jñānam)*' " (ŚV Śūny. 182). In der späteren Schule Kumārilas hat sich das „Wissen um den Gegenstand" in den merkwürdigen Begriff des „Offenbarseins" *(prākaṭyam)*[118] verwandelt, das als eine durch die Erkenntnis bewirkte Eigenschaft des Gegenstandes gedacht ist, womit das Erkenntnisresultat endgültig aus dem Bereich des Subjektes ausgeschieden war.

Bei Prabhākara tritt die Erkenntnis selbst unter dem doppelten Aspekt des nur erschließbaren Erkenntnisvorganges *([vi]jñānam)* und des unmittelbar gewissen Bewußtseins *(saṃvid)*[119] auf (vgl. § 88f.), so daß sie Vorgang und Resultat in sich

[117] Vgl. PS I, 8cd u. Vṛttiḥ.

[118] Vgl. Mānameyodayaḥ S. 255ff.

[119] Prabhākara kann hierbei auf eine Bemerkung Śabarasvāmins zurückgreifen: *pratyakṣas tu vedavacanena pratyayaḥ* (ŚBh 32, 3).

vereinigt. Bei Śālikanātha verschiebt sich das Gleichgewicht zugunsten des Resultates, indem der Erkenntnisvorgang nur noch als der Kontakt von Seele und psychischem Organ gefaßt wird (vgl. PrP 63, 23f.), und nur das Bewußtsein als wirkliche Erkenntnis übrig bleibt.

e Indem Kumārila, wie wir sahen, die Erkenntnis wesentlich als Vorgang begriff und das Wissen um den Gegenstand für ihr Resultat erklärte, konnte er, wie Dignāga, die Erkenntnis selbst — eben als Vorgang — „*pramāṇam*", Mittel richtiger Erkenntnis — d. h. richtigen Gegenstandsbewußtseins —, nennen. Dies schloß jedoch nicht aus, daß er außerdem auch die Voraussetzungen der Erkenntnis, die eigentlichen Erkenntnismittel, im Sinne der im Nyāya geläufigen Terminologie als „*pramāṇam*" bezeichnete. Das Wort kann also in nahezu derselben Bedeutung sowohl von den eigentlichen Erkenntnismitteln als auch von der Erkenntnis selbst (als Vorgang) ausgesagt werden[120].

64 Die Unterscheidung von Erkenntnisvorgang und Erkenntnisresultat ist von wesentlicher Bedeutung für Kumārilas Formulierung der Lehre von der Maßgeblichkeit der Erkenntnis. Beim Vṛttikāra war das Problem unter zwei Aspekten gestellt worden, von denen wir den ersten — wie die Maßgeblichkeit der Erkenntnis entstehe — den „kausalen", den zweiten — wie die Maßgeblichkeit der Erkenntnis erkannt werde — den „evidenztheoretischen" Aspekt nennen wollen. Kumārila geht von einer anderen Fragestellung aus: Wie erzeugt die Erkenntnis (als Vorgang) ihre Wirkung, das Bewußtsein des Gegenstandes? Wir wollen diesen Aspekt den „funktionalen" nennen. Von ihm her entwickelt Kumārila die Lehre von der Maßgeblichkeit aus sich: „Es ist einzusehen, daß alle Erkenntnismittel[121] aus sich maßgeblich sind; denn eine aus sich (= an sich) nicht gegebene Fähigkeit kann (auch) durch anderes nicht bewirkt werden; denn die Dinge mögen zwar für ihr Entstehen auf Ursachen angewiesen sein, aber einmal entstanden üben sie ihre Wirkung aus sich selbst aus" (ŚV II, 47—48)[122].

[120] Schon bei Śabarasvāmin findet sich diese Doppeldeutigkeit: *buddhir vā janma vā sannikarṣo vā — iti naiṣāṃ kasyacid avadhāraṇārtham etat sūtram* (ŚBh 44, 4ff.).

[121] Speziell ist die Erkenntnis selbst (als Vorgang) gemeint, wie in Vers 49 offenkundig wird.

[122] *svataḥ sarvapramāṇānāṃ prāmāṇyam iti gṛhyatām / na hi svato 'satī śaktiḥ kartum anyena śakyate // ātmalābhe hi* (v. l. *ca*) *bhāvānāṃ kāraṇāpekṣitā bhavet / labdhātmanāṃ svakāryeṣu pravṛttiḥ svayam eva tu //* — Man beachte die sāṃkhyistisch klingende Argumentation von Vers 47cd (vgl. § 59 u. Anm. 100)!

Betrachtet man diese Verse genauer, so bemerkt man, daß zwei Momente auseinandertreten. Einmal (Vers 47cd) ist von der Maßgeblichkeit als Fähigkeit *(śaktiḥ)* die Rede, das andere Mal von ihr als dem aktuellen Bewirken des Resultates. Wenn auch diese beiden Momente dadurch zusammenkommen, daß die Erkenntnis nicht entsteht, ohne zugleich ihre Wirksamkeit zu entfalten (vgl. § 63d), so enthalten sie doch eine unterschiedliche Fragestellung. In ihrer Möglichkeit betrachtet ist die Ausübung der Wirkung sozusagen zu einer in die Erkenntnis eingeschlossenen Eigenschaft geronnen, und die Frage nach dem Ursprung der Fähigkeit der Erkenntnis, das Bewußtsein des Gegenstandes zu erzeugen, fragt nach der Entstehung der Erkenntnis als zur Wirkung fähiger, d. h. als der Möglichkeit nach maßgeblicher. Sie ist somit nichts anderes als die Frage unter dem kausalen Aspekt, nur eben auf den funktionalen Aspekt abgestimmt. Von dem funktionalen Aspekt im eigentlichen Sinne, d. h. von der Maßgeblichkeit als der aktuellen kausalen Beziehung zum Resultat, wird erst im zweiten Vers (48) gesprochen. Daß der funktionale Aspekt in diesem Sinne in einen eigentlich kausalen und einen eigentlich funktionalen auseinandertritt, wird dadurch bestätigt, daß anscheinend die beiden Verse in der Bṛhaṭṭīkā durch einen Einschub getrennt waren[123] und überdies im Tattvasaṃgrahaḥ auf zwei Pūrvapakṣas[124] verteilt sind, und daß sie von Umbeka in seinem Kommentar zum Ślokavārttikam entsprechend interpretiert werden (vgl. § 150).

Auch unter dem evidenztheoretischen Aspekt hält 65
Kumārila an der Lehre von der Maßgeblichkeit aus sich fest. Es ist nicht notwendig, daß die richtige Erkenntnis durch eine weitere Erkenntnis als solche bewußt gemacht werde (ŚV II, 82). Vielmehr ergibt sich dies durch die Erkenntnis selbst, und zwar von ihrem funktionalen Aspekt her. Die Erkenntnis erzeugt aus sich selbst das Bewußtsein des Gegenstandes und das Bewußtsein, daß der Gegenstand auch tatsächlich so ist, wie er bewußt ist (*tathātvam*, ŚV II, 86b), oder das Bewußtsein der Wahrheit des Gegenstandsbewußtseins. Statt „Bewußtsein des Gegenstandes" (*viṣayānubhavaḥ*, ŚV II, 84) sagt Kumārila daher auch „Bestimmen

[123] Falls die Verse 2814—16 tatsächlich aus der Bṛhaṭṭīkā stammen.

[124] TS 2813—16 und 2847—2919.

des Gegenstandes“ (*[artha]paricchedaḥ*, ib 74; *arthāvadhāraṇam*, vgl. ib. 49; *arthaviniścitiḥ*, TS 2850), worin nicht nur der Aspekt des Gegenstandsbewußtseins, sondern auch der der Wahrheit dieses Gegenstandsbewußtseins enthalten ist. Von hierher kann Kumārila schließlich in der Bṛhaṭṭīkā im Sinne einer vollständigen Einschmelzung des evidenztheoretischen Aspektes in den funktionalen sagen, die Erkenntnis erzeuge aus sich sowohl die Gewißheit über den Gegenstand als auch über ihre eigene Maßgeblichkeit (*prāmāṇyārthaviniścitiḥ*, TS 2850). Kurz gesagt: Erkenntnis tritt unmittelbar immer als wahre Erkenntnis auf.

66 Bei der Behandlung der Unmaßgeblichkeit unterscheidet Kumārila nicht zwischen einem kausalen und einem funktionalen Aspekt. Er sagt vielmehr nur, daß die Unmaßgeblichkeit, soweit sie von positiver Natur ist, aus einer Störung in den Erkenntnisursachen entstehe: „Die Unmaßgeblichkeit ist dreifach: Irrtümlichkeit, Nichtwissen (d. h. Fehlen von Erkenntnis) und Zweifel (*mithyātvājñānasaṃśayaiḥ*)[125]. Zwei hiervon beruhen auf gestörten Ursachen, da sie ‚Dinge‘ (d. h. positive Bestimmungen) sind (*vastutvāt)*; beim Nichtwissen hingegen nehmen wir keine Wirksamkeit (*vyāpāraḥ)* von Störungen an; vielmehr ergibt es sich auch nach unserer Ansicht durch das Fehlen von Ursachen (*kāraṇābhāvataḥ)* ...“ (ŚV II, 54—55).

67 Auch vom evidenztheoretischen Standpunkt aus gesehen, ergibt sich die Unmaßgeblichkeit aus anderem. Die falsche Erkenntnis tritt nämlich unmittelbar wie eine richtige Erkenntnis auf (TS 2913), indem sie wie diese das Bewußtsein erzeugt, der Gegenstand sei tatsächlich so, wie sie ihn erscheinen läßt. Das Wissen, daß er nicht so ist, ist also bei ihr nicht aus ihr selbst gegeben (TS 2914ab), sondern muß durch eine andere Erkenntnis erzeugt werden. Kumārila sagt daher: „Die Maßgeblichkeit, die sich (auch) bei der (falschen) Erkenntnis aus der Tatsache, daß sie Wissen bewirkt, fälschlich ergeben hat, wird durch die Erkenntnis, daß der Gegenstand anders ist, oder daß eine Störung in den Ursachen vorliegt, aufgehoben“ (ŚV II, 53)[126].

68 Eine Erkenntnis, daß der Gegenstand nicht so ist, wie ihn die erste Erkenntnis auffaßte, hebt diese unmittelbar auf,

[125] Vgl. PSV zu I, 20c (in VSu, GOS Nr. 136, S. 212, 16): „*ajñāna-saṃśaya-viparyayajñāna-* . . .“.

[126] *tasmād bodhātmakatvena prāptā buddheḥ pramāṇatā / arthānyathātvahetūtthadoṣajñānād apodyate //*

indem sie ihr Gegenteil beinhaltet, eine Erkenntnis von Störungen in den Ursachen hingegen mittelbar, indem sie in den Störungen ein Moment aufzeigt, das die Falschheit der ersten Erkenntnis einschließt (ŚV II, 57—58).

Die Lehre von der Unmaßgeblichkeit aus anderem führt im 69
Gegensatz zu der Lehre von der Maßgeblichkeit aus anderem nicht in einen Regressus ad infinitum, da das andere — die Erkenntnis des Andersseins des Gegenstandes oder der Störungen in den Ursachen — sich aus sich selbst, unabhängig von einer weiteren Erkenntnis, als maßgebliche Erkenntnis ausweist (ŚV II, 53 u. TS 2863—65). Es kann jedoch vorkommen, daß die aufhebende Erkenntnis ihrerseits wiederum einer Aufhebung zum Opfer fällt. In diesem Falle wird die erste Erkenntnis in ihrer Maßgeblichkeit, die sie aus sich hatte, gegen die zweite Erkenntnis verteidigt (ŚV II, 59—60). In manchen Fällen mag es dann noch zu einer Aufhebung dieser dritten, die zweite Erkenntnis aufhebenden Erkenntnis kommen, wodurch dann die zweite Erkenntnis in ihrer Maßgeblichkeit bestärkt wird. Diesen Prozeß ins Unendliche sich fortsetzen zu lassen, lehnt Kumārila ab. Bis dahin, so meint er, müsse sich der Sachverhalt geklärt haben: „Infolgedessen ist über das Entstehen von drei oder vier Erkenntnissen hinaus keine weitere Erkenntnis notwendig. Bis dahin erlangt gewiß eine Erkenntnis ihre Maßgeblichkeit aus sich (*svataḥ prāmāṇyam aśnute)*“ (ŚV II, 61). In der Bṛhaṭṭīkā legt sich Kumārila endgültig auf drei mögliche Erkenntnisse fest: die Erkenntnis des Gegenstandes, eine aufhebende Erkenntnis und eine dritte, entweder die erste oder die zweite bestätigende Erkenntnis (vgl. TS 2867—71). Darüber hinausgehenden Zweifel hält er für übertrieben und jedes Handeln ruinierend (TS 2872). Es ist charakteristisch, daß Kumārila bei dieser willkürlichen Begrenzung von der Praxis her argumentiert. Ein theoretisches Argument zur Vermeidung dieses Regressus ad infinitum dürfte kaum zur Verfügung stehen.

Von der irrtümlichen Erkenntnis und ihrer äußerlichen 70
Gleichheit mit der maßgeblichen Erkenntnis her ergibt sich noch eine weitere Schwierigkeit der Lehre von der Maßgeblichkeit aus sich. Wollte man die maßgebliche Erkenntnis in Abgrenzung gegen die irrtümliche Erkenntnis definieren, ohne dadurch die Maßgeblichkeit von anderem abhängig zu machen, so durfte man nur negative Bestimmungen benutzen: „Wenn die Maßgeblichkeit aus sich gegeben ist, dann braucht man keine weitere Erkenntnis (im Sinne von ŚV II, 49—51, vgl. § 61e) abzuwarten;

denn die Irrtümlichkeit läßt sich ohne Mühe durch das Nichterfassen von Störungen *(doṣājñānāt)* ausscheiden" (ŚV II, 52). Oder, mit zusätzlicher Berücksichtigung des Zweifels: „Deshalb ist als maßgeblich diejenige Erkenntnis anzusehen, welche die Form der Gewißheit hat *(dṛḍham)* und nach ihrer Entstehung nicht durch eine andere Erkenntnis widerlegt wird *(na visaṃvādam ṛcchati jñānāntareṇa)*" (ŚV II, 80). Aber es kann vorkommen, daß das Ausbleiben einer Aufhebung nicht auf der Wahrheit der Erkenntnis, sondern auf dem Fehlen der die Aufhebung ermöglichenden Voraussetzungen beruht. Wenn auch jetzt keine Aufhebung eintritt, so kann dies doch später einmal geschehen. Das bloße Nichterfassen von Störungen oder Nichtsein einer gegenteiligen Erkenntnis bietet somit keine absolute Gewähr für die Wahrheit einer Erkenntnis. Man müßte sich vielmehr des Nichtseins von Störungen positiv versichern. So sagt Kumārila selbst an einer Stelle des Ślokavārttikam (II, 67), daß das Nichtsein von Störungen erkannt werden müsse *(doṣābhāve ... vijñeye)*. Damit wäre jedoch die Maßgeblichkeit der Erkenntnis aus sich aufgegeben und von anderem — eben der Erkenntnis des Nichtseins von Störungen — abhängig gemacht, und man geriete in den Regressus ad infinitum, der jeder Ableitung der Maßgeblichkeit aus anderem anhaftet. Tatsächlich scheidet Kumārila diese gefährliche Formulierung in der Bṛhaṭṭīkā wieder aus (TS 2892—93). Statt dessen versucht er hier das Problem wieder mit der praktischen Erfahrung zu lösen: „Von dem, der eine (mögliche) Aufhebung feststellen will, ist jeweils derjenige andere Ort, diejenige andere Zeit, diejenige andere Person oder derjenige andere Zustand *(deśakālanarāvasthābhedāḥ)*[127] zu berücksichtigen, wovon bei der betreffenden Sache aus der Erfahrung *(saṃvyavahārataḥ)* bekannt ist, (daß dort eine Aufhebung möglich ist)" (TS 2876). Nimmt man z. B. etwas aus der Ferne wahr, so muß man näher herantreten, braucht aber z. B. nicht einen anderen Zeitpunkt abzuwarten. Sieht man dagegen einen Gegenstand im Dunkeln, so muß man warten, bis es hell wird. Der Timira-Kranke erfährt die Irrtümlichkeit der von ihm geschauten Gebilde durch Befragen Anderer. Wahrnehmungen im Zustand der Leidenschaft oder des Zornes lassen sich nach dem Verschwinden der abnormen Verfassung auf ihre Gültigkeit prüfen (TS 2877—81).

[127] Vgl. ŚBh 131, 12ff.; s. § 16.

Zum Abschluß sei noch kurz die Anwendung von Kumārilas 71
Lehre auf die Maßgeblichkeit des Veda skizziert. Der Veda fällt unter das Erkenntnismittel „sprachliche Mitteilung", und diese ist, wie alle Erkenntnismittel, aus sich maßgeblich. Sie kann jedoch durch Fehler des Sprechers ausnahmsweise unmaßgeblich werden. Solche Fehler sind in zwei Fällen nicht vorhanden: wenn der Sprecher Vorzüge besitzt, die sie ausschließen — dies gilt für menschliche Mitteilung —, oder wenn überhaupt kein Sprecher (d. h. Verfasser) gegeben ist, wie es beim Veda der Fall ist. In diesen beiden Fällen kann keine Unmaßgeblichkeit entstehen und die Erkenntnis infolgedessen auch nicht aufgehoben werden; also bleibt es bei der aus sich gegebenen Maßgeblichkeit (ŚV II, 62—63).

2. Der Nirālambanavādaḥ

Der zweite Punkt, an dem Kumārila die Ansätze des Vṛtti- 72
kāra fortbildet, ist der „Nirālambanavādaḥ", die Widerlegung des buddhistischen Analogieschlusses aus dem Fehlen eines realen Gegenstandes bei substratlosen Irrtümern, speziell dem Traum, auf das Fehlen eines realen Gegenstandes bei allen Erkenntnissen überhaupt. Hatte der Vṛttikāra das Beispiel (den Traum) als Erkenntnis ohne entsprechendes Reales zugegeben und nur die Gleichheit der Erkenntnisse von Träumendem und Wachendem bestritten, so greift Kumārila das Beispiel selbst an. Er leugnet grundsätzlich die Möglichkeit der Objektlosigkeit einer Erkenntnis[128]. Es ist daher sein einziges Ziel, nachzuweisen, daß jeder Erkenntnisinhalt, nicht nur der von Sinnestäuschungen und Traum, sondern auch der von nicht sinnlich-unmittelbaren falschen Vorstellungen, oder auch der der Erkenntnis eines Nichtseins, auf ein reales Objekt zurückgeführt werden kann. Bei diesem Nachweis verarbeitet Kumārila die im Nyāya im Zusammenhang mit dem Problem des Irrtumsobjektes entwickelten Gedanken. Leider sind seine Ausführungen verhältnismäßig knapp und lassen hinsichtlich ihrer Eindeutigkeit zu wünschen übrig.

Kumārila vertritt im Anschluß an den Vyākhyātṛ den 73
Grundsatz der Äquivalenz von Erkenntnisinhalt und Objekt, und setzt somit wie dieser ein „Jenes" als Irrtumsobjekt an:

[128] D. h. er wirft dem buddhistischen Schluß den Fehler, daß die Folge überhaupt nicht vorkommt *(aprasiddhaviśeṣaṇatā)*, vor, woraus sich zugleich ergibt, daß auch dem Beispiel die Folge nicht zukommen kann *(dṛṣṭānte sādhyahīnatā)*; vgl. ŚV Nirāl. 106c—107b.

„Überall ist Objekt ein äußerer Gegenstand, der (bloß) hinsichtlich Raum und Zeit anders beschaffen ist *(deśakālānyathātmakam)*" (ŚV, Nirāl. 108ab). Den Einwand, daß ein „Jenes" die Erkenntnis nicht erzeugen könne, hält Kumārila für unbegründet (ib. 115c—116b). Wie es geschehen kann, sagt er allerdings nicht. Wahrscheinlich denkt er an eine Vergegenwärtigung durch eine Erinnerung oder einen Erinnerungseindruck[129], da er an zwei Stellen (ib. 110b u. c) ein früheres Erleben voraussetzt.

74 Bei der Erklärung des Traumes — als dem Prototyp eines substratlosen Irrtums — folgt Kumārila im wesentlichen dem Vyākhyātṛ: Der Traum ist Anderserfassen im Sinne einer falschen raum-zeitlichen Einordnung. Er hat — näher ausgeführt — etwas zum Objekt, von dem es ganz gleichgültig ist, ob es „derselben Existenz angehört oder einer anderen, (derselben Zeit) oder einer anderen, demselben Ort oder einem anderen" (ib. 108c—109b)[130]. Es muß nur irgendwann irgendwo existieren. Daß das Traumobjekt auch einer anderen Existenz angehören kann, dürfte eine Antwort auf das Problem sein, wie im Traum Inhalte erscheinen können, die man in der gegenwärtigen Existenz noch nie erlebt hat (vgl. § 42). Nach Kumārila ist dies offensichtlich vermittels des Eindruckes eines Erlebnisses einer früheren Existenz möglich.

75a Bei Irrtümern mit Substrat gibt Kumārila nicht nur das gegenwärtige Ding, sondern auch das Substrat als Ursache *(kāraṇam)* an: „Bei der Gandharvenstadt sind die Wolken und Häuser usw., die man früher einmal gesehen hat, bei der Fata Morgana früher erlebtes Wasser und der von den Sonnenstrahlen erhitzte Wüstenboden als Ursachen anzusetzen" (ib. 110a—111b). „Beim Feuerrad (vgl. § 4) ist der brennende Gegenstand *(alātam)*, der in eine rasche Umdrehung versetzt worden ist *(śīghrabhramaṇasaṃskṛtam)*, Ursache" (ib. 109cd).

b Da kein Anhaltspunkt dafür gegeben ist, daß „Ursache" hier etwas anderes bedeutet als „Objekt", darf man Kumārilas

[129] Die Frage, ob bei den „Ähnlichkeitsirrtümern" eine Erinnerung oder bloß ein Erinnerungseindruck als vergegenwärtigende Ursache anzusetzen ist, läßt sich weder bei Kumārila noch bei Maṇḍana beantworten. Von Śrīdhara her würde man auf einen Erinnerungseindruck schließen, ebenso von Maṇḍanas Traumtheorie her, doch bleibt es hier bei bloßen Vermutungen.

[130] *janmany ekatra bhinne vā tathā kālāntare 'pi vā // taddeśo vānyadeśo vā svapnajñānasya gocaraḥ /*

Aussagen wohl dahin interpretieren, daß beim Irrtum mit Substrat seiner Ansicht nach sowohl das Substrat — natürlich nur so, wie es erscheint, d. h. in seiner allgemeinen Form oder als unbestimmtes Konkretum (vgl. § 133b) — als auch das nichtgegenwärtige Ding — u. zw. in seinem besonderen Aspekt, z. B. als „Silber" — Objekt ist. Irrtum mit Substrat bestünde nach dieser Interpretation für Kumārila in der Zuschreibung eines falschen Aspektes an ein vorhandenes Konkretum, oder darin, daß ein Aspekt als sein Wesen *(ātmā)* oder als mit ihm konkret identisch (vgl. § 133b) erfaßt wird, der in Wirklichkeit gar nicht in ihm enthalten ist (vgl. ib. 117cd).

Will man die Begriffe „Ursache" und „Objekt" nicht gleichsetzen, so wäre folgende Interpretation möglich: Objekt ist auch beim Irrtum mit Substrat im Sinne des Vyākhyātṛ nur das „Jene", u. zw. als vollständig bestimmtes Konkretum, und der Irrtum besteht darin, daß es als „Dies" erscheint. Für die sinnliche Unmittelbarkeit dieses Erscheinens wäre das Substrat und sein Kontakt mit dem Sinnesorgan verantwortlich. Das Substrat spielt daher im Kausalkomplex eine wichtige Rolle, woraus sich erklärt, daß es in Vers 109cd (s. unter a) allein, ohne das Objekt, genannt ist. c

Aus den oben übersetzten Stellen geht ferner hervor, daß auch eine Störung des Substrates — z. B. das Erhitztsein des Erdbodens oder die Umdrehung, in die der glühende Gegenstand versetzt worden ist — am Entstehen des Irrtums beteiligt sein kann, wahrscheinlich dadurch, daß sie die Wahrnehmung des wahren besonderen Aspektes des Substrates verhindert. d

Irrtum besteht somit darin, daß etwas anders erfaßt wird als es in Wirklichkeit ist, sei es durch eine falsche raum-zeitliche Einordnung, sei es durch die Zuschreibung eines falschen besonderen Aspektes. In allen Fällen ist — zum mindesten auch — etwas Objekt, was nicht gegenwärtig ist. Der Irrtum unterscheidet sich also von einer richtigen Erkenntnis dadurch, daß er als „objektlos" in dem Sinne bezeichnet werden kann, daß er — zum mindesten hinsichtlich des bestimmten Elementes — kein gegenwärtiges Objekt hat. Er kann auch als „ein Nichtseiendes zum Objekt habend" bezeichnet werden; denn ein „Nichtseiendes" ist nur das andere Ding. Ein vom Seienden ontologisch abgehobenes Nichtseiendes gibt es für Kumārila nicht. An sich oder als sie selbst sind vielmehr alle Dinge seiend, nichtseiend hingegen sind sie als anderes: „Das Ding ist immer seiend und 76

nichtseiend zugleich, nämlich als es selbst bzw. als anderes“ (ŚV, Abhāv. 12ab)[131]. „Nichtseiend“ ist somit bei Kumārila kein absoluter, sondern nur ein relativer Begriff. Wenn also im Irrtum etwas unter dem besonderen Aspekt eines anderen Dinges erscheint, so bedeutet das in der Tat, daß ein Nichtseiendes erscheint, nämlich ein mit dem vorhandenen Ding nicht konkret identisch Seiendes. Auch wenn, wie im Traum, bloß ein nichtgegenwärtiger Gegenstand erscheint, ist ein Nichtseiendes Objekt, u. z. genauer ein Nicht**da**seiendes, keineswegs jedoch ein absolut Nichtseiendes; denn auch das Nicht**da**seiende ist nichts anderes als ein anderswo oder anderswann Seiendes.

Wir hoffen, mit den Ausführungen dieses § adäquat interpretiert zu haben, was Kumārila meint, wenn er sagt: „Deshalb ist diejenige Erkenntnis objektlos, die etwas anders erfaßt, als es ist, und sie ist es, die ein Nichtseiendes zum Objekt hat. (Denn) das Nichtseiende ist das andere Ding, sonst nichts, da sich (ein anderes Nichtseiendes) nicht feststellen läßt.“ (ŚV Nirāl. 117c bis 118d)[132].

77 Die Erkenntnis, daß etwas mit einem vorhandenen Ding nicht identisch *(anyonyābhāvaḥ)* oder an ihm nicht vorhanden ist *(saṃsargābhāvaḥ)*, unterscheidet sich vom Irrtum eigentlich nur dadurch, daß bei ihr das andere Ding so erscheint, wie es tatsächlich ist, nämlich als nicht mit dem Vorhandenen identisch bzw. nicht an ihm vorhanden, während es im Irrtum fälschlich als mit ihm identisch oder an ihm vorhanden erscheint. Vom Irrtum kann nur im Hinblick auf den wirklichen Sachverhalt, nicht im Hinblick auf das, was erscheint, gesagt werden, daß er ein Nichtseiendes zum Objekt habe, von der Erkenntnis eines Nichtseins hingegen auch im Hinblick auf das, was erscheint. Aber auch bei ihr ist das Nichtseiende nur insofern nichtseiend, als es mit einem anderen nicht identisch oder an ihm nicht vorhanden ist; an sich ist es seiend und erscheint auch so. Die Erkenntnis eines Nichtseins läßt sich somit aus an sich seienden Dingen ableiten: „(Ursache) der Erkenntnis der Leerheit (d. h. des Nichtseins anderer Dinge in oder an etwas) ist ein Ding, das mit anderen Dingen nicht in Verbindung steht“ (ŚV, Nirāl. 112cd)[133].

---

[131] *svarūpapararūpābhyāṃ nityaṃ sadasadātmake / vastuni . . .*

[132] *tasmād yad anyathā santam anyathā pratipadyate, // tan nirālambanaṃ jñānam; abhāvālambanaṃ ca tat; / bhāvāntaram abhāvo, 'nyo na kaścid, anirūpaṇād. //*

[133] *vastvantarair asaṃsṛṣṭaḥ padārthaḥ śūnyatādhiyaḥ* (sc. *kāraṇam*) //

Die Erkenntnis, daß ein Ding an einem vorhandenen Ding nicht vorhanden oder nicht mit ihm identisch ist, ist übrigens auch darin dem Irrtum parallel, daß der nichtgegenwärtige Gegenstand durch eine Erinnerung dem Bewußtsein vergegenwärtigt wird: „Nachdem man das Sein des Dinges erfaßt und sich des ‚Gegenstückes‘ *(pratiyogī)* erinnert hat, entsteht unabhängig von dem Sinnesorgan eine Erkenntnis des Nichtseins (dieses ‚Gegenstückes‘) durch das psychische Organ *(mānasaṃ nāstitājñānam)*“ (ŚV, Abhāv. 27). Der Unterschied zwischen Irrtum und Erkenntnis eines Nichtseins besteht darin, daß bei dieser nicht auf Grund einer Störung eine Verfälschung auftritt.

Auch Vorstellungen wie die eines Hasenhornes erklärt Ku- 78
mārila als falsche Assoziationen an sich realer Inhalte. So ist „Ursache für die Vorstellung eines Hasenhornes der Körper des Hasen und das an einem anderen Ding (existierende) Horn“ (ŚV, Nirāl. 111c—112a)[134]. „Auch wenn von der Erkenntnis Dinge vorgestellt werden, die noch niemals erlebt wurden (der Kommentator Pārthasārathi denkt dabei z. B. an die Urmaterie *[prakṛtiḥ]* des Sāṃkhya), so sind für deren Zustandekommen irgendwie Erde usw. die Ursache“ (ŚV, Nirāl. 113c—114b).

3. Bezug zum Vedānta

Abschließend muß noch erwähnt werden, daß Kumārila 79
auch Kontakt zum alten Vedānta hatte und sich u. a. mit dem Begriff des Nichtwissens *(avidyā)* als Weltprinzip auseinandersetzt (vgl. ŚV, Sambandhākṣepaparīkṣā 84—86).

VII. Prabhākara[135]

Bei Prabhākara finden wir die Lehre von der absoluten 80
Transparenz der Erkenntnis, die wir bereits beim Vyākhyātṛ

---

[134] *dravyāntare viṣāṇaṃ ca śaśasyātmā ca kāraṇam // śaśaśṛṅgadhiyo . . .*

[135] Zu diesem Kapitel ist eine grundsätzliche Bemerkung zu machen. Prabhākaras Aussagen sind so knapp, daß sein System aus ihnen nicht abgelesen, sondern nur herauskonstruiert werden kann. Prabhākara setzt seine Prinzipien und Motive stillschweigend voraus. Bei Śālikanātha hingegen sind einige von ihnen ausgesprochen (vgl. § 157). Sie müssen m. E. jedoch schon Prabhākara zugeschrieben werden, da seine Aussagen andernfalls unbegreiflich wären.

kennengelernt haben, zu letzter Konsequenz entwickelt[136]. Prabhākara macht radikal Ernst mit der Lehre, daß es keinen Erkenntnisinhalt gebe, der nicht im Objekt fundiert wäre. Die Erkenntnis kann überhaupt nichts zum Objekt hinzutun. Sie kann es somit auch nicht mit anderen zwar realen, aber doch nicht im Objekt vorhandenen Bestimmungen verknüpfen, d. h. sie kann es nicht anders erfassen als es ist, auch nicht in der Weise einer falschen raum-zeitlichen Einordnung. Sie kann es höchstens unvollständig erfassen. Es kann daher für Prabhākara keine positive Täuschung geben. Irrtum beruht bloß auf Nichterfassen (*agrahaṇāt*, Bṛh 52, 6), d. h. auf dem Nichterfassen bestimmter Elemente, auf einem unvollständigen Erfassen. Dieses Nichterfassen ist auf eine Störung in den Erkenntnisursachen zurückzuführen; denn „aus einem Gestörtsein (*duṣṭatā*) kann nur die Unfähigkeit zur (normalen) Wirkung (*kāryākṣamatvam*) resultieren, nicht aber die Fähigkeit zu einer abnormen Wirkung (*kāryāntarasāmarthyam*)" (Bṛh 52, 9f.), d. h. die Störung kann keinen positiven Irrtum, wie ihn die Vertreter der Lehre, Irrtum sei Falscherfassen, aus ihr ableiten wollen, bewirken. Für Prabhākara ist der „Doṣaḥ" bloß ein Fehler, ein Defekt.

81 Die Vergegenwärtigung des nichtgegenwärtigen Irrtumsinhaltes wird bei Prabhākara wie beim Vyākhyātṛ durch eine Erinnerung bewirkt. Aber auf Grund der oben erläuterten Voraussetzungen Prabhākaras kann der so vergegenwärtigte Gegenstand nicht noch nachträglich zum Objekt eines positiven, ihn als gegenwärtig auffassenden Irrtums werden, wie es der Vyākhyātṛ gelehrt hatte (vgl. § 39). Vielmehr ist die Erinnerung selbst der Irrtum, allerdings nicht indem sie ihren Gegenstand als erinnerten, d. h. als „Jenes", zeigt; denn das würde ja der unmittelbaren Erfahrung widersprechen und das Phänomen des Irrtums überspringen. Vielmehr ist die Erinnerung unvollständig, da das Bewußtsein ‚ich erinnere mich' fehlt; d. h. sie tritt nicht als Erinnerung auf und hat ihren Gegenstand nicht als erinnerten, als „Jenes". Irrtümer sind also „Erinnerungen, denen das Bewußtsein ‚ich erinnere mich' fehlt (*smarāmīti jñānaśūnyāni smṛtijñānāni*)" (Bṛh 55, 6). Diese Unvollständigkeit der Erinnerungen bewirkt, daß man sich einbildet, sie seien Wahrnehmungen (*pratyakṣābhimānaḥ*, Bṛh 56, 6f.): „Dadurch, (daß bei der

[136] Wie sich aus der konsequenten Durchführung der Transparenz der Erkenntnis notwendig Prabhākaras Position der Leugnung eines positiven Irrtums ergibt, zeigt sehr schön IS 104, 23ff.

Erinnerung) das Bewußtsein ‚ich erinnere mich' verloren geht (*smarāmīti smṛtipramoṣāt*), hält man sie für eine Wahrnehmung (Lesart *pratyakṣasaṃmatam*)", bzw. „... gleicht sie einer Wahrnehmung (Lesart *pratyakṣasaṃmitam*)" (Bṛh 56, 5).

Beim Irrtum mit Substrat ist für Prabhākara wie für den 82
Vyākhyātṛ die unvollständige Wahrnehmung des Substrates (z. B. der Perlmuschel) „auslösende" Ursache für das Wachwerden des Residuums einer früheren Wahrnehmung eines ihm ähnlichen Gegenstandes (z. B. Silber): „Wenn eine Erkenntnis entsteht, die ein (einem bestimmten anderen Ding) ähnliches (*sadṛśam*)[137] Ding zum Objekt hat, aber seine unterscheidenden Merkmale nicht erfaßt (*agṛhītavivekam*), so kann sie zur Ursache einer Erinnerung an (dieses) andere, (dem ersten) ähnliche Ding werden bei jemand, dem das Bewußtsein ‚ich erinnere mich' fehlt (*smarāmīti jñānaśūnyasya*)" (Bṛh 51, 1—3).

Der Traum (sowie gewisse psychisch bedingte Halluzinationen, 83
vgl. § 41) unterscheidet sich von der Sinnestäuschung lediglich in der auslösenden Ursache (vgl. ib.). Erfüllte dort die Ähnlichkeit — z. B. die vom Auge festgestellte (*paricchinnam*) leuchtende Farbe der Perlmuschel (Bṛh 53, 9f) — diese Aufgabe, so muß sie beim Traum ein anderer Faktor übernehmen, da bei ihm die Sinne nicht in Tätigkeit sind: „Beim Traum usw. ... scheint eine Vermeidung (der Objektlosigkeit, *nirālambanatā*) durch (die Annahme), daß eine Erinnerung an einen anderen Gegenstand geweckt werde, unmöglich, da nichts erfaßt wird, (was sie wecken könnte)" (Bṛh 53, 11f.)[138]. Prabhākara lehrt deshalb: „... Auch beim Traum usw. sind starkes Bekümmertsein (*cintā*), das ‚Unsichtbare' (*adṛṣṭam*, sc. das Karma) und andere (Ursachen für das Wachwerden einer Erinnerung) gegeben" (Bṛh 55, 8).

Die Aussagen Prabhākaras zum Irrtum sind hiermit im 84
wesentlichen erschöpft. Grundgedanke und Intention seiner Lehre sind klar, aber im einzelnen bleiben wichtige Fragen offen. Die erste ist grundsätzlicher Art und betrifft die Einbildung, es handle sich um Wahrnehmung (*pratyakṣābhimānaḥ*). Ist diese Einbildung tatsächlich als eine positiv irrtümliche Erkenntnis, welche der

[137] Die Ähnlichkeit ist in der Prābhākara-Mīmāṃsā eine eigene Kategorie (vgl. Frauwallner, GPh II, 154)!

[138] Text s. Parallelstellen zu VV 21; ich habe konjiziert: „... -*parihāro 'śakya* ..."; der gedruckte Text müßte wohl folgendermaßen verstanden werden: „... scheint eine Zurückweisung (der Behauptung, daß) eine Erinnerung an einen anderen Gegenstand geweckt werde, möglich, ...".

unvollständigen Erinnerung folgt, zu fassen? Dies würde, so scheint es, der bedingungslosen Durchführung der Transparenz der Erkenntnis widersprechen. Ist somit der „Abhimānaḥ" nicht wörtlich zu verstehen und vielleicht bloß ein Ausdruck des gedanklich noch nicht verarbeiteten Gefühles, daß der Irrtum trotz allem mehr sei als bloße Unvollständigkeit? Erst bei Śālikanātha wird die Aufgabe, das in dem „Abhimānaḥ" angesprochene Phänomen der Positivität des Irrtums mit der absoluten Transparenz aller Erkenntnisse zusammenzudenken, von der Praxis her gelöst (vgl. § 157). Theoretisch gefaßt würde im Sinne Śālikanāthas beim Irrtum als unvollständiger Erinnerung der „Abhimānaḥ" darauf hinweisen, daß die Erinnerung, wenn ihr Erinnerungscharakter, d. h. ihre Natur, Erfassen von bereits früher Erfaßtem *(gṛhītagrahaṇam)* zu sein, nicht zum Bewußtsein kommt, bloß als Erfassen *(grahaṇam)*, als Wahrnehmung, auftritt (vgl. § 159). Damit wäre das sinnlich-unmittelbare Auftreten des Irrtums ebenfalls aus der bloßen Unvollständigkeit der Erinnerung erklärt. Unmittelbares Erscheinen wäre nicht mehr, sondern weniger als mittelbares Erscheinen.

85 Eine zweite von Prabhākara in der Bṛhatī nicht eindeutig beantwortete Frage betrifft die Irrtümer mit Substrat und ihren Unterschied von den substratlosen. Es scheint, wie bereits ausgeführt, daß Prabhākara die Irrtümer mit Substrat wie diejenigen ohne ein solches als Erinnerungen, die nicht als solche zum Bewußtsein kommen, auffaßt: Auch ein Irrtum mit Substrat ist nur eine unvollständige Erinnerung. Die Wahrnehmung des Substrates ist bloß eine Voraussetzung (‚auslösende Ursache') dieser Erinnerung und geht nicht als Element in den Irrtum selbst ein. Diese Deutung der Lehre Prabhākaras wäre vor allem auch durch die in seinem erkenntnistheoretischen Ansatz evidente Beziehung zum Vyākhyātṛ verständlich, für den ja auch die Differenz von Irrtum mit und ohne Substrat nicht wesentlich und die Wahrnehmung des Substrates höchstens als Voraussetzung anerkannt war. Von dieser Interpretation her wäre dann auch die Behauptung Prabhākaras, Irrtum beruhe auf Nichterfassen (Bṛh 52, 6), so zu verstehen, daß in allen Fällen das Nichterfassen der Erinnerung als Erinnerung das zum Irrtum führende Moment sei[139].

[139] Die Frage, ob die im Ablativ *(agrahaṇāt)* enthaltene Differenz von Nichterfassen und Irrtum im Sinne eines „Abhimānaḥ", als eines vom Nichterfassen verschiedenen positiven Irrtums, auszudeuten ist oder nicht, würde in den Rahmen des vorigen § gehören.

Diese Interpretation des Irrtums mit Substrat hat aber eine wesentliche Schwäche: Versteht man den Irrtum als unvollständige Erinnerung an Silber, so läßt sich das auf die Perlmuschel gerichtete Handeln nicht erklären, da diese ja im Irrtum selbst nicht einmal in ihrer allgemeinen Form erscheint, sondern ihre Wahrnehmung nur zu seinen Voraussetzungen gehört. Und vom Theoretischen her: Die Angleichung des Irrtums mit Substrat an den substratlosen Irrtum kann das Phänomen des Irrtums mit Substrat in seiner Eigentümlichkeit nicht erklären. Von hier aus ist der Versuch zu verstehen, die unvollständige Wahrnehmung des Substrates in den Irrtum als sein erstes Element mit einzubeziehen, und überdies das Verhältnis von Wahrgenommenem und Erinnertem zu bestimmen. Es ergab sich hierbei folgende Lehre: Beim Irrtum mit Substrat entsteht eine die charakteristischen Bestimmtheiten nicht erfassende Wahrnehmung des Substrates und daraufhin eine nicht als solche erfaßte Erinnerung an einen ähnlichen Gegenstand. Diese beiden unvollständigen Erkenntnisse sind durchaus in den Irrtum einbezogen. Das entscheidende Moment besteht jedoch darin, daß die Erinnerung und ihr Gegenstand von der Wahrnehmung und ihrem Gegenstande nicht als verschieden erfaßt werden. Auch hier wäre dann wieder die Möglichkeit gegeben, einen nachträglichen, die beiden Elemente identifizierenden „Abhimānaḥ" als eigentlichen Irrtum zu akzeptieren oder zu leugnen. 86

Von dieser Modifikation her könnte man das *„agrahaṇāt"* (Bṛh. 52, 6) als „Nichtunterscheiden" (von Erinnerung und Wahrnehmung) interpretieren, wie es tatsächlich in der Ṛjuvimalā geschieht, oder auch auf das gesamte dreifache Nichterfassen, das der Prozeß des Irrtums mit Substrat einschließt, beziehen. Aber diese Interpretation wird durch den Text der Bṛhatī nicht nahegelegt. Auf der anderen Seite wird die modifizierte Theorie bereits in Maṇḍanas Polemik bekämpft (vgl. § 129a u. b) und ist daher wahrscheinlich auf Prabhākara zurückzuführen. Vielleicht hat er sie in der „Laghvī" entwickelt. Oder stammt sie etwa von einem uns unbekannten unmittelbaren Nachfolger? Daß Maṇḍana sie in seiner Polemik erfunden habe, halte ich für unwahrscheinlich.

Aus der strengen Durchführung des Prinzips der transparenten Erkenntnis ergibt sich für Prabhākara sowohl der für die Mīmāṃsā als Opferwissenschaft erforderliche ontologische Realismus als auch die Maßgeblichkeit des Veda. 87

Die absolute Transparenz der Erkenntnis impliziert, daß nicht ein Bild in der Erkenntnis, sondern ein erkenntnisäußeres, als Objekt fungierendes Ding, und nur es, erkannt wird. Durch seine Theorie des Traumes (§ 83) eliminiert Prabhākara den Präzedenzfall einer Erkenntnis ohne reales Objekt. Mit seiner Theorie des Irrtums mit Substrat (§ 81—82) wendet er sich gegen eine mit Sautrāntika-Voraussetzungen arbeitende Lehre, die folgendes besagt: Die vorstellenden Erkenntnisse von Gattung usw. entstehen durch die Verknüpfung des individuellen Einzeldinges *(svalakṣaṇam)* mit Bestimmungen der Erkenntnis selbst, nicht aber durch eine reale Gattung usw. Die hierbei vorausgesetzte gegenständliche Bestimmung in der Erkenntnis sowie ihre unmittelbare Erkennbarkeit ist belegt durch den Irrtum mit Substrat, bei welchem das Nichtgegebensein der übertragenen Bestimmung (z. B. des Silberseins) im realen Objekt evident ist, und der somit nur durch die Annahme erklärt werden kann, daß in ihm eine unmittelbar erkennbare gegenständliche Bestimmung der Erkenntnis selbst mit dem Objekt verknüpft wird. Prabhākara entzieht durch seine Theorie des Irrtums mit Substrat dieser Lehre den Beleg und rettet so die Realität von Gattung usw. (Vgl. Bṛh 38, 3—53, 3).

88 Hinsichtlich der Transparenz der Erkenntnis und der Abweisung einer in ihr eingeschlossenen gegenständlichen Bestimmung sind im Sinne der in der Mīmāṃsā weitgehend gebräuchlichen Trennung von Erkenntnisvorgang und Erkenntnisergebnis (vgl. § 63d) zwei Ebenen zu unterscheiden. Die Erkenntnis als Erkenntnisvorgang ist für Prabhākara nur aus dem Ergebnis erschließbar (vgl. Bṛh 64, 8ff.). Als Erkenntnisergebnis ist sie unmittelbar gewisses Bewußtsein (vgl. Bṛh 26, 11: *saṃvidaḥ pratyakṣatvāt*).

Setzt man nach der Definition der Ālambanaparīkṣā (§ 19) das Objekt als das, was die Erkenntnis erzeugt und in ihr erscheint, und läßt Kausalität nur zwischen nichtgleichzeitigen Dingen gelten, so kann eine in den Bewußtseinsinhalt eingehende gegenständliche Bestimmung der Erkenntnis selbst nur als dem Erkenntnisvorgang angehörig gedacht werden. Daß dies unmöglich sei, versucht Prabhākara in der Auseinandersetzung mit jenem die Realität von Gattung etc. leugnenden Sautrāntika (§ 87) zu zeigen.

89 Verzichtet man dagegen auf die Bedingung, daß das Objekt die Erkenntnis erzeugen muß, oder erkennt Kausalität auch zwischen gleichzeitigen Dingen an, so könnte eine gegenständliche Bestimmung des Bewußtseins, das ja auch für Prabhākara

unmittelbar gewiß ist, als Objekt angesetzt werden. Das würde aber bedeuten, daß ein realer Gegenstand grundsätzlich überflüssig wäre; denn für ihn wäre im Bewußtsein kein Raum, da dort nur eine einzige Form erscheint, die gegenständliche Bestimmtheit des Bewußtseins aber wegen dessen unmittelbarer Gewißheit den Vorrang hätte. Prabhākara widerlegt diese Lehre im Anschluß an den Śūnyavādaḥ des Vṛttikāra: Zwar ist an der unmittelbaren Gewißheit des Bewußtseins festzuhalten, da „das (unmittelbare) Bewußtsein *(saṃvedyabhāvaḥ)* aller Dinge davon abhängt" (Bṛh 64, 7). Aber das Bewußtsein selbst ist ohne „Form" (*rūpam*, ib. 63, 11), d. h. ohne gegenständliche Bestimmung, transparent. Das Bewußtsein ist kein Ding. Es kann daher auch nicht wie ein solches als Gewußtes, d. h. als Objekt (*karma*, ib. 64, 5), gewußt werden (*na saṃvedyatayā* [*saṃvit saṃvedyā*], ib. 64, 3). Das Bewußtsein ist vielmehr nur als Bewußtsein gewußt (*saṃvittayaiva hi saṃvit saṃvedyā*, ib. 64, 2f.). Es ist gewußt und nicht gewußt zugleich (*saṃvedyā na saṃvedyā*, ib. 64, 4), d. h. es ist bewußt, aber nicht gewußt. Śālikanātha sagt dann: das Bewußtsein ist selbstbewußt (*svayamprakāśā*, PrP 57, 12f.; vgl. auch Pañc 88, 2).

Ähnliches gilt übrigens auch vom Erkenntnissubjekt, der 90
„Seele" *(ātmā)*. Auch sie wird bei aller Erkenntnis unmittelbar mitbewußt, und zwar nicht als Erkenntnisobjekt, als Ding, sondern als Erkenntnissubjekt, als Ich (vgl. Bṛh 178, 5—7). Die Seele geht allerdings in dieser Funktion als Ich nicht auf, sondern besteht zugleich in substantieller Weise, so daß sie auch im Zustand der Unbewußtheit (z. B. im Tiefschlaf) vorhanden ist; wäre dies nicht der Fall, so würde die Kontinuität der Person unterbrochen und Erinnerung an vorherige Erlebnisse unmöglich gemacht[140]. Weil die Seele somit auch ohne Bewußtsein besteht, kann Śālikanātha sie nicht als selbstbewußt bezeichnen, sondern nur als anläßlich des Gegnstandsbewußtseins miterscheinend[141]. Soll sie, wie im Vedānta, zum reinen geistigen Ich oder Subjekt werden, so schließt das ihre Verschmelzung mit dem Selbstbewußtsein ein (vgl. IS 24, 17ff.).

Die Maßgeblichkeit des Veda ergibt sich für Prabhā- 91
kara aus der Ausschaltung des Irrtums und dem Ansetzen einer

---

[140] Vgl. Bṛh 58, 4 u. PrP 152, 12ff.

[141] Vgl. PrP 56, 11ff.; Pañc 88, 5f.; ferner Frauwallner, GPh II, 185, wo auch einiges über die Herkunft dieser Lehre zu finden ist.

eigenen Kategorie des „zu Tuenden“ *(kāryam)* als Objekt des Veda: Der Veda ist für die Mīmāṃsā nur insoweit interessant und als maßgeblich zu sichern, als er in Vorschriften (Geboten und Verboten) besteht. Objekt dieser Vorschriften ist nach Prabhākara das jenseits von Raum und Zeit bestehende, den übrigen Erkenntnismitteln unzugängliche „zu Tuende“ (Bṛh 16, 1 ff.). Da nun sämtlicher Erkenntnisinhalt in Realem begründet und Irrtum lediglich Erinnerung ist, Erinnerung aber notwendig früheres Erleben voraussetzt, das im Falle des „zu Tuenden“ wiederum nur aus dem Veda stammen könnte, ist die Maßgeblichkeit des Veda prinzipiell gesichert.

92 Zum Abschluß sei noch ein Vergleich der Eigenarten Kumārilas und Prabhākaras gebracht.

a Kumārila geht zwar über den Vṛttikāra hinaus, ist aber keinesfalls ein revolutionärer Typ. Charakteristisch ist sein Eingehen auf alle möglichen Schwierigkeiten, seine Aufmerksamkeit für Sonderfälle und Einzelnes. Er sieht viel, aber es gelingt ihm nicht, alles zu verarbeiten. Seine Klarheit und Konsequenz läßt oft zu wünschen übrig. In der Polemik ist er vielfach unsachlich und will das Wesentliche der gegnerischen Aussagen nicht sehen. Seine Sprache ist oft unbeholfen, aber im großen und ganzen ausführlich und gut verständlich.

b Prabhākara ist, ähnlich dem Vyākhyātṛ, eine revolutionäre Natur. Seine Leugnung des Irrtums ist kühn. Seine Lösung der Grundlagenfragen der Mīmāṃsā ergibt sich mit strenger Konsequenz aus dem Grundsatz der absoluten Transparenz der Erkenntnis. Seine Aussagen über Bewußtsein und Ich sind in der Mīmāṃsā einzig. Aber Prabhākara geht nicht ins Detail. Er setzt dem Leser seine Ideen vor, ohne sie näher auszuführen, und ohne ihre systematischen Beziehungen zu enthüllen. Seine Polemik beschränkt sich auf das Wesentlichste. Seine Sprache ist oft bis zur Unverständlichkeit knapp.

VIII. Dharmakīrti

93 Bei Dharmakīrti kommt neben der Unterscheidung von Irrtümern mit und ohne Substrat die grundsätzliche Verschiedenheit von Irrtümern, die auf einer physischen Störung — insbesondere einer Krankheit des Sinnesorganes — beruhen, und Irrtümern, bei denen eine derartige Störung nicht vorliegt, klar

zum Bewußtsein. Ansätze hierfür finden sich aber schon bei Dignāga.

Für Dignāga war der gewöhnliche Irrtum mit Substrat als Zuschreibung einer Bestimmung Vorstellung und brauchte deshalb nicht durch eine eigene Bestimmung aus der Anschauung ausgeschlossen zu werden; es genügte die Definition „Wahrnehmung ist (diejenige Erkenntnis, welche) frei von Vorstellung ist[142].“ Bei Irrtümern jedoch, die durch eine krankhafte Störung des Sinnesorganes hervorgerufen werden, bestand die Ursache der Irrtümlichkeit gerade für die vorstellungsfreie sinnliche Anschauung. Außerdem hatten gerade diese Irrtümer vielfach kein Substrat, dessen unverfälschte Auffassung man, wenn man von dem soeben erwähnten Gedanken absehen wollte, eventuell doch der Anschauung hätte zubilligen können, und mußten daher als unmittelbar auftretend gefaßt werden. Sollten sie nicht mit bloßen Vorstellungen (im Gegensatz zu „sinnlichen Vorstellungen“, d. h. Vorstellungen, die auf Grund des unmittelbaren Vorhergehens einer entsprechenden Anschauung an deren sinnlich-unmittelbarer Erscheinungsweise zu partizipieren scheinen) zusammenfallen — was dem tatsächlichen Bewußtsein, das z. B. zwischen der Erkenntnis von Haarbüscheln bei einem Timira-Kranken und der Vorstellung eines Hasenhornes einen Unterschied macht, widersprechen würde —, dann mußte man sie als irrtümliche Anschauungen gelten lassen. 94

Es ist unklar, ob Dignāga diese Konsequenz gezogen hat. Daß er es nicht für nötig hält, derartige Irrtümer durch eine eigene Bestimmung aus der Anschauung auszuschließen, spricht dagegen. Auf der anderen Seite jedoch erwähnt Dignāga bei der Aufzählung der „Scheinwahrnehmungen“ *(pratyakṣābham)* den durch einen physischen Defekt bewirkten Irrtum gesondert neben dem gewöhnlichen Übertragungsirrtum, und zwar sozusagen anhangsweise: „Irrtum und Erkenntnis von scheinbar Wirklichem ..... sind die Scheinwahrnehmungen, nebst der durch Timira-Krankheit bewirkten (Erkenntnis)[143].“ Diese merkwürdige Formulierung legt die Vermutung nahe, daß Dignāga den physisch bedingten Irrtümern eine Sonderstellung einräumt. Es geht aus dieser Stelle jedoch nicht hervor, ob er sie als irrtümliche Anschauungen gelten lassen will. Auch die Vṛttiḥ gibt uns keine Auskunft. 95

[142] PS I, 3: *pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham.*

[143] PS I, 8: *bhrāntisaṃvṛtisajjñānam ... pratyakṣābhaṃ sataimiram* (vgl. WZKM, 37. Bd., S. 193).

Wenn Dignāga hingegen sagt, daß das Sinnesorgan nicht nur in normalem Zustand Ursache normaler Wahrnehmungen sei, sondern auch in abnormem Zustand Ursache von Täuschungen, wie der Erkenntnis zweier Monde, werden könne[144], so scheint das einzuschließen, daß diese Täuschung nicht Vorstellung, sondern Sinneserkenntnis, Anschauung ist.

96 Die mangelnde Eindeutigkeit der Aussagen Dignāgas zeichnet sich auch in der auf ihn folgenden Entwicklung ab. Zunächst scheinen einige seiner Nachfolger ihn im Sinne einer Zuweisung aller Irrtümer an die Vorstellung interpretiert zu haben, da sie bei Dharmakīrti folgendermaßen zu Wort kommen: „Einige meinen: Auch diese (durch physische Störungen bewirkten Irrtümer) gehören dem Denken an[145]." Prajñākaragupta erläutert: „Die Erkenntnis von zwei Monden usw. gehört dem Denken an, wie die Erkenntnis der Sonnenstrahlen als Wasser. D. h.: Bei den Sonnenstrahlen entsteht eine nicht irrtümliche Erkenntnis durch das Sinnesorgan, darauf aber durch das Erwachen des Eindruckes einer (früheren) Erkenntnis von Wasser eine vorstellende Wassererkenntnis. Das Erwachen geschieht durch die Wahrnehmung der Sonnenstrahlen; (denn) als ähnliche sind die Sonnenstrahlen so beschaffen, (daß sie dieses Erwachen bewirken). Genau so entsteht auch im vorliegenden Falle eine nicht irrtümliche Erkenntnis, die den Mond zum Objekt hat, (und) danach eine Vorstellung, die zwei Monde zum Inhalt hat. So sagen denn auch einige: ‚Der in der Mitte zwischen den beiden unbeweglichen Augen befindliche eine Mond wird auf beiden Seiten der Reihe nach wahrgenommen, aber wegen der Kürze der Zeit(differenz) gleichsam gleichzeitig erfaßt, und die Zweiheit auf beide Seiten übertragen[146]'" (PVA 335, 32ff.).

---

144 PSV zu I, 17. — Die Stelle findet sich in leicht modifizierter Form bei Prajñākaragupta: *te 'pi hi* (sc. *cakṣurādiparamāṇavaḥ*) *tathā anyathā vā bhavanto dvicandranilābhāsavijñānahetuḥ* (PVA 339, 19f.).

145 PV III, 294a: *mānasaṃ tad apīty eke.* — Daß es sich hier um eine buddhistische Lehre handelt, dürfte sich daraus ergeben, daß Dharmakīrti sie durch einen Verweis auf die in der vorhergehenden Anm. angeführte Dignāga-Stelle widerlegt (s. Anm. 147). — Vgl. auch TS 1313.

146 *stimitākṣṇor madhye sthātā* (viell.: *sthitaḥ?*) *sa ekaḥ candraḥ ubhayapārśve krameṇa upalabhyamānaḥ kālasaukṣmyād yugapad iva* (Text: *eva*) *lakṣyate. pārśvadvaye ca dvitvādhyāropaḥ.*

Dharmakīrti lehnt diese Interpretation ab[147]. Für ihn gelten Irrtümer wie die des Timira-Kranken, die aus organischen Störungen erwachsen und nicht, wie der Silberirrtum, aus einem falschen Deutungsakt, als vorstellungsfrei (PV III, 293ff.) und müssen bei der Definition der Wahrnehmung durch den Zusatz „nicht irrtümlich" *(abhrāntam)*[148] ausgeschlossen werden. Wären sie bloß inadäquate Vorstellungen, d. h. Zuschreibungen von Begriffen, die in der Praxis ohne Wert sind, so „müßten sie wie (diese,) z. B. das irrtümliche Auffassen (eines Strickes) als Schlange, auch (bei Weiterbestehen) der Störung des Sinnesorganes verschwinden können, (wie diese) auch bei Verschwinden der Störung des Sinnesorganes weiterbestehen können, bisweilen wie diese durch Worte in einen fremden Erkenntnisstrom übertragen werden können, sowie von der Erinnerung an ein früher Wahrgenommenes abhängig sein, und dürften nicht sinnlich-deutlich erscheinen" (PV III, 297—298). Es ist also unbedingt zwischen Irrtümern in der Anschauung und Irrtümern in der Vorstellung zu unterscheiden, und das Kriterium, ob ein Irrtum in den Bereich der Anschauung oder der Vorstellung gehört, ist sein deutliches bzw. undeutliches Erscheinungsbild: „Ganz gleich, ob jemand schläft oder wacht, in beiden Fällen ist eine jede Erkenntnis, die ein deutliches Bild trägt, vorstellungsfrei; nur andernfalls (d. h. wenn sie kein deutliches Bild trägt) ist sie vorstellend" (PV III, 299). 97

Dharmakīrtis Lehre von den Vorstellungsirrtümern (allen nicht physisch bedingten Irrtümern mit Substrat) entspricht prinzipiell der Lehre Dignāgas, ist aber wesentlich detaillierter entwickelt und steht im Zusammenhang mit seiner komplizierten Lehre von der Vorstellung und ihrem Gegenstand, der Sonderung von anderem *(anyāpohaḥ)*. Ich darf für alles Nähere auf Vetter[149] verweisen. 98

---

147 Er beruft sich dabei auf die in Anm. 145 erwähnte Stelle: „Den (Vertretern der Lehre, daß auch die auf physischen Störungen beruhenden Irrtümer der Vorstellung angehören,) widerspricht die (Dignāga-)Stelle: ‚Auch die Sinnesorgane sind Ursache für die Erkenntnisse von blau bzw. zwei Monden usw.'" (PV III, 294b—d). Die Wahrnehmungsdefinition Dignāgas ist nach Dharmakīrti bloß eine allgemeine Regel *(utsargaḥ)*, zu der durch das „*sataimiram*" von PS I, 8 eine Ausnahmeregel *(apavādaḥ)* gegeben wird (vgl. PV III, 293a).

148 NB, 1. Kapitel.

149 Drittes Kapitel (‚Das Problem des Begriffs'), 2. Apohalehre.

99 Erwähnt sei noch, daß auf einer höheren Ebene des Systems Dharmakīrtis das irrtümliche Erscheinen einer Zweiheit von Monden zur Veranschaulichung der Aufspaltung der Erkenntnis in die Zweiheit von Subjekt und Objekt verwandt wird (vgl. PV III, 388ab).

II. TEIL: DIE IRRTUMSLEHRE MAṆḌANAS

100a Schon bei Kumārila war die eigentliche Irrtumstheorie vor allem zur Verteidigung der realen Grundlage aller Erkenntnisse gegen die Angriffe der Buddhisten entwickelt worden, und zu diesem Zwecke hatte auch Prabhākara seine Deutung des Irrtumsphänomens geschaffen. Maṇḍanamiśra (ca. 700)[150] sieht sich in der gleichen Lage. Aber während Kumārila und Prabhākara sich vor allem mit dem Yogācāra auseinandersetzten, steht bei Maṇḍana ein Vertreter des Madhyamaka (vgl. aber § 123b!) im Vordergrund, welcher im Sinne seines metaphysischen Standpunktes auch noch die These, das Irrtumsobjekt sei die gegenständliche Bestimmung der Erkenntnis selbst, bestreitet, und sein absolutes Nichtsein lehrt. Außerdem hat sich Maṇḍana einer in vedāntischen Kreisen entwickelten Lehre gegenüber gesehen, in der behauptet wurde, die im Irrtum erscheinenden Gestalten seien nur Inhalte des ontologisch unbestimmbaren Nichtwissens

[150] Maṇḍanas Zeitbestimmung ergibt sich aus der Notwendigkeit der Annahme eines größeren Zeitabstandes von Kumārila als Vorgänger einerseits und von Umbeka als Nachfolger andererseits. 1. Kumārilas Alterswerk, die Bṛhaṭṭīkā, wurde zwischen 630 und 640 verfaßt (vgl. Anm. 95). Da Maṇḍana ihn als „*vṛddhāḥ*" bezeichnet (VV 47) und durchweg eine Weiterentwicklung der Problematik über ihn hinaus voraussetzt (vgl. auch Frauwallner, ‚Bhāvanā und Vidhiḥ bei Maṇḍanamiśraḥ' S. 231), scheint er von ihm durch einen größeren Zeitabstand getrennt zu sein. 2. Umbeka wird von Śāntarakṣita nicht erwähnt, dagegen von Kamalaśīla in einem Anhang zum Prāmāṇyavādaḥ ausführlich bekämpft (TS S. 812). Es scheint also, daß Umbekas Ślokavārttikavyākhyā, in welcher sich die von Kamalaśīla bekämpfte Lehre findet (ŚVV 53, 2 v. u. ff.),zwischen Śāntarakṣitas Tattvasaṃgrahaḥ und Kamalaśīlas Pañjikā erschienen ist, also vermutlich zwischen 760 und 780 (zur Datierung von Śāntarakṣita und Kamalaśīla vgl. Frauwallner, ‚Landmarks' S. 141ff.). Umbeka muß jedoch längere Zeit nach Maṇḍana gelebt haben, da er in seinem Kommentar zu Maṇḍanas Bhāvanāvivekaḥ mehrfach verschiedene Lesarten anführt (vgl. ŚVV, Introduction p. XVIIIff.). Dies zwingt zu einem Ansatz Maṇḍanas um 700, höchstens ein wenig früher, keinesfalls später.

(avidyā). Alle diese Lehren mußten von der Mīmāṃsā abgelehnt werden, da auf ihrer Grundlage die Existenz einer realen Welt in Frage gestellt werden konnte (vgl. VV 164ab). Das wesentlichste Moment aber, das für Maṇḍana als Anhänger Kumārilas eine gründliche Klärung des Irrtumsproblemes erforderlich machte, war der Umstand, daß durch Prabhākara innerhalb der Mīmāṃsā selbst eine abweichende Interpretation des Irrtumsphänomens aufgestellt worden war, die in ihrer Radikalität — sie schloß die Aufhebung des allgemein anerkannten Unterschiedes von wahrer und falscher Erkenntnis ein (vgl. VV 164c)! — für den konservativen Geist der Kumārila-Schule unannehmbar war.

In dieser Situation erscheint es plausibel, daß Maṇḍana der b
Irrtumslehre einen eigenen Traktat, den Vibhramavivekaḥ, widmet. In diesem Werk wird der Irrtum aus seinem systematischen Zusammenhang herausgelöst und für sich zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht. Es erscheint sogar das Problem von Maßgeblichkeit und Unmaßgeblichkeit der Irrtumslehre untergeordnet (vgl. § 120).

Aus der historischen Situation wird ferner verständlich, daß c
sich der VV vorwiegend mit sinnlich-unmittelbaren Irrtümern beschäftigt (abstrakte falsche Vorstellungen werden, wie bei Kumārila, nur am Rande berücksichtigt); denn die Mahāyāna-Buddhisten, gegen welche, wie schon gesagt, die Irrtumslehre in der Mīmāṃsā entwickelt wurde, wollten ja die Irrtümlichkeit des sinnlich-unmittelbaren Erlebens der Welt überhaupt am Beispiel sinnlich-unmittelbarer Irrtümer illustrieren. Das Gleiche gilt für die bei Maṇḍana in die Diskussion eintretenden Vedāntins. Die Mīmāṃsā-immanente Auseinandersetzung mit Prabhākara schließt keine Modifikation der Thematik ein.

Auch die Gliederung des Werkes (vgl. auch Komm. zu VV 1) d
ergibt sich aus den historischen Gegebenheiten. Maṇḍana läßt zunächst die gegnerischen Lehren — der Reihe nach die des Yogācārin, des Mādhyamika, des Vedāntin und Prabhākaras — in einem Pūrvapakṣaḥ auftreten. Dabei prägt er für die Lehre des Yogācārin den Terminus „Selbsterscheinen" *(ātmakhyātiḥ)*: Die Erkenntnis erfaßt im Irrtum sich selbst, d. h. ihre eigene gegenständliche Bestimmtheit. Die Auffassungen des Mādhyamika und des Vedāntin werden unter der Bezeichnung „Erscheinen von Nichtseiendem" *(asatkhyātiḥ)* zusammengefaßt. Der Theorie Prabhākaras gibt Maṇḍana den Namen „Nichterscheinen" *(akhyātiḥ)*. Der Uttarapakṣaḥ vertritt den Standpunkt Kumārilas,

den Maṇḍana als „Anderserscheinen" *(anyathā khyātiḥ)*[151] bezeichnet.

101 Wir wollen im folgenden zuerst Maṇḍanas eigene Lehre herausarbeiten, und uns dann den gegnerischen Theorien, wie sie bei ihm erscheinen, zuwenden. Wir werden für diese Darstellung allerdings nicht nur den VV, sondern auch die einschlägigen Partien des Vidh (S. 152, 1—161, 6) und vor allem der BS auswerten, wobei wir uns jedoch auf Maṇḍanas Lehre als Mīmāṃsaka beschränken. In der BS steht Maṇḍana grundsätzlich auf dem Standpunkt des Vedānta, der im VV im Pūrvapakṣaḥ erscheint. Wir werden daher Aussagen, die Maṇḍana in der BS im Sinne des Vedānta macht, im Zusammenhang mit unserer Darstellung der vedāntischen Irrtumslehre des VV mitbenutzen. Im dritten Kapitel der BS jedoch (S. 136, 17—147, 15) bekämpft Maṇḍana die Irrtumslehre Prabhākaras vom Standpunkt der Bhāṭṭa-Mīmāṃsā aus. Der Abschnitt scheint eine Umarbeitung der entsprechenden Partien des VV zu sein[152]. Daß Maṇḍana auch in der BS die Lehre Prabhākaras

[151] So z. B. VV 1 b u. 123 a. In der BS gebraucht Maṇḍana den Ausdruck „*viparītā khyātiḥ*" (z. B. BS 138, 11 u. 143, 4); aber auch im VV heißt es an einer Stelle „*viparītārthā khyātiḥ*" (VV 63 cd = BS III, 119 cd). Maṇḍana gebraucht also sowohl den Ausdruck „*anyathā khyātiḥ*" (man beachte die Getrenntschreibung!) als auch den Ausdruck „*viparītā khyātiḥ*", womit die häufig anzutreffende Behauptung, die Irrtumslehre der Bhāṭṭa-Mīmāṃsā unterscheide sich von der des Nyāya u. a. dadurch, daß sie im Gegensatz zu dieser, der „Anyathākhyātiḥ", den Namen „Viparītakhyātiḥ" trage (vgl. z. B. Kuppuswami Sastri in BS, Introduction S. LXIII, 6—8 u. LXIV, 8 v. u. ff.; Potter S. 210), sich für die ältere Zeit als unzutreffend herausstellt. Beide Ausdrücke dürften von Maṇḍana geprägt worden sein.

[152] Dies ergibt sich zunächst daraus, daß der VV das ältere Werk sein dürfte, weil Maṇḍana sich an einer Stelle (BS 139, 21 ff.) auf frühere Ausführungen, die der Kommentator Śaṅkhapāṇi (BSV 273, 27 ff.) als Zitat aus dem VV (offensichtlich aus dem uns verlorenen Prosakommentar) bestimmt, bezieht. Die BS enthält ferner, vor allem in den Versen, eine Reihe neuer Argumente (vgl. z. B. BS III, 132 a—133 b, oder III, 157 c—161 b). Verschiedentlich ist im Verhältnis zum VV die Gliederung gestrafft. Viele Verse des VV sind im Prosakommentar der BS verarbeitet, u. zw. so, daß Maṇḍanas Ausdrucksweise in der BS bisweilen noch knapper ist als im VV. In der BS lassen sich jedoch hier und dort Spuren der älteren Gliederung, nach der der Stoff im VV angeordnet war, erkennen. Ich möchte hierfür zwei Beispiele anführen:

1. BS III, 129 c — 131 d entspricht VV 75 — 76, wobei jedoch in 130 cd ein neuer Gedanke eingeschoben ist. In der BS ist jedoch die Gedankenfolge des VV umgekehrt: BS III, 129 c — 130 b = VV 76, BS III, 131 entspricht VV 75. Im Prosakommentar zu diesen BS-Versen (BS 140, 10—15) findet

vom Standpunkt der Bhāṭṭa-Mīmāṃsā aus widerlegt und nicht von dem des Vedānta aus, dürfte aus dem Zusammenhang, in dem die Diskussion hier steht, erklärbar sein. Maṇḍana will nämlich hier die Existenz positiv irrtümlicher Erkenntnis nur nachweisen, um den Prābhākara davon zu überzeugen, daß die upaniṣadischen Aussagen über das Brahma nicht als Vorschriften, das Brahma als so und so beschaffen zu erkennen, interpretiert werden dürfen, wenn man die Konsequenz, daß sie nicht maßgebliches Erkenntnismittel für sein tatsächliches Sosein sind, vermeiden will. Denn „was maßgeblich ist für eine bestimmte Handlung (*viśiṣṭakriyā*, z. B. Soma opfern), ist auch maßgebliches Erkenntnismittel für die (Existenz der) Bestimmung (*viśeṣaṇam*, also z. B. Soma), außer wenn (die Handlung eine) Erkenntnis (ist); denn wenn man aus einem maßgeblichen Erkenntnismittel eine durch ein bestimmtes Objekt bestimmte Erkenntnis *(viṣayaviśeṣaviśiṣṭā pratipattiḥ)* (als wirkliche oder als zu verwirklichende) erkennt, so ergibt sich daraus nicht die Existenz dieses bestimmten Objektes; denn es besteht die Möglichkeit, daß sie (nur) die Über-

sich nun einerseits nach der Paraphrase von 129 c — 130 b = VV 76 (BS 140, 10 f.) eine Paraphrase von **VV 77** (BS 140, 11 f.), andererseits kommt Maṇḍana nach der Paraphrase von BS III, 131 = **VV 75** noch einmal auf die Ähnlichkeit, also auf den Inhalt von BS III, 129 c — 130 b = **VV 76**, zurück (BS 140, 13 f.). Dies scheint mir nur als eine Nachwirkung der alten Anordnung des Stoffes im VV erklärbar. Im Sinne der Bezeichnungen meiner Analyse, UP II, A, ergäbe sich folgendes Schema (x = im VV nicht vertretene Abschnitte der BS):

VV:	f		g		h
BS (Verse):	g		x		f
BS (Komm.):	g	h	x	f	g

2. Der Kommentar zu BS III, 150 c—151 d (BS 144, 15—145, 14) behandelt den Stoff von VV 85—114 b. (Ich setze im folgenden meine Analyse, UP II, B, 2, voraus.) Der erste Abschnitt der Version der BS (144, 15—17) ist neu, scheint aber aus 2, f, γ, αα entwickelt. Der folgende Abschnitt (BS 144, 17—145, 8) entspricht **f** (144, 17—21 = f, α; 144, 21—145, 4 = f, β; 145, 4—8 = f, γ). In den Abschnitt BS 144, 21—145, 4 (= f, β) ist Material aus **b**, wo ja dasselbe Thema behandelt wird, eingearbeitet. Anschließend folgt eine Entsprechung zu **a** (BS 145, 8—13). Der hieran anschließende **Schlußsatz** des Abschnittes (BS 145, 13—14) ist ein **Relikt von b**, dessen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden in der BS kaum noch zu erkennen ist. Die Punkte c, d, e und g des VV sind in der BS ausgeschieden worden. Ich gebe wieder eine schematische Übersicht:

VV: a (α β γ) / b / c / d / e / f (α β γ [αα ββ γγ]) / g
BS: x / f (α β [u. b!] γ [αα γγ x ββ]) / a (β α γ) / b (Relikt!)

tragung einer Beschaffenheit auf etwas, das in Wirklichkeit anders beschaffen ist, ist *(anyathābhūte tathābhāvasamāropeṇāpi sambhavāt)*" (BS 136, 13–16). Den Nachweis, daß es solche Erkenntnisse, die auf den Gegenstand eine unwirkliche Beschaffenheit übertragen, tatsächlich gibt, konnte Maṇḍana genau so gut von Kumārilas Standpunkt des „Anderserscheinens" wie vom vedāntischen Standpunkt aus führen, da beide darin übereinstimmen, daß der Irrtum die Übertragung einer unwirklichen Bestimmung auf einen Gegenstand ist, nur daß für Kumārila diese Bestimmung zwar als Bestimmung des betreffenden Gegenstandes nichtseiend, an sich aber seiend ist, für den Vedānta dagegen auch an sich nicht seiend, sondern unbestimmbar *(anirvacanīyaḥ)*. Wenn Maṇḍana es also vermied, in diesem strittigen Punkt die Position der Bhāṭṭa-Mīmāṃsā zu beziehen[153], konnte er Prabhākara ohne weiteres vom Standpunkt der Bhāṭṭa-Mīmāṃsā aus widerlegen und hierbei auf das bereits im VV Geleistete zurückgreifen, da die dort entwickelten Argumente diesen Zweck vollauf erfüllten. Ich halte es deshalb für verfehlt, aus diesem Abschnitt der BS die Lehre des Vedāntin Maṇḍana herauszulesen[154]. Die spezifisch vedāntische Irrtumslehre Maṇḍanas ergibt sich vielmehr aus Stellen wie BS 9, 18ff., wo gesagt wird, daß auch bei empirischen Irrtümern sowohl der irrtümliche Inhalt als auch die bestimmte irrtümliche Erkenntnis selbst unbestimmbar *(anirvacanīyaḥ)* sind.

I. Maṇḍanas eigene Lehre

A. Erkenntnistheoretischer Ansatz und Wesen des Irrtums

102 Maṇḍanas eigene, als „Anyathākhyātiḥ" bezeichnete Irrtumstheorie baut auf der Lehre Kumārilas auf, unterscheidet sich jedoch von dieser nicht nur durch Weiterführungen und Präzisie-

153 In der Tat deuten Ausdrücke wie „*abhūtasamāropaḥ*" (BS 138, 20) oder „*saṃnihitasya rajatatām abhūtām*" (ib. 143, 4) weit eher auf die vedāntische Position hin; man vergleiche den buddhistischen Ausdruck „*abhūtaparikalpaḥ*"!

154 Vgl. Kuppuswami Sastri in BS, Introduction p. LXIII. Man beachte die weitgehende Zurückhaltung von positiven Aussagen und das auffällige Sich-nicht-Festlegen auf ein bestimmtes Modell der Anyathākhyātiḥ (vgl. § 107c) in der BS. Von einer Umgestaltung der Theorie der Kumārila-Schule für die Zwecke des Vedānta kann m. E. keine Rede sein, da alle Differenzen zwischen Kumārila und Maṇḍana im Rahmen der aus dem Nyāya stammenden Meinungsverschiedenheiten über das Wesen der Erkenntnis und die Ableitung des Erkenntnisinhaltes erklärbar scheinen.

rungen der Gedanken sowie zusätzliche polemische Abschirmungen, sondern vor allem auch im erkenntnistheoretischen Ansatz.

103 Maṇḍana sieht bei Prabhākara, daß der Grundsatz der absoluten Transparenz der Erkenntnis, welcher auch der Irrtumslehre Kumārilas zugrunde gelegen hatte, bei konsequenter Durchführung die Leugnung der Existenz wirklichen positiven Irrtums nach sich zieht, was aber mit dem tatsächlichen Bewußtsein nicht oder nur sehr schwierig vereinbar ist. Bei dem Grundsatz der beschränkten Transparenz hingegen besteht, wie schon der Vyākhyātṛ gezeigt hatte, die Gefahr, daß der verselbständigte Erkenntnisinhalt nur verbal von der buddhistischen „Form" in der Erkenntnis verschieden ist, und man somit gegen seinen Willen dem „Idealismus" zu verfallen droht. Maṇḍana steht somit in der anscheinend ausweglosen Situation, weder behaupten zu können, daß alles, was erscheint, Objekt ist, noch, daß einiges, was erscheint, nicht Objekt ist. Aber diese Alternative ist nach Ansicht Maṇḍanas falsch gestellt: Wenn die Erkenntnis wirklich transparent ist, dann kann man von einem „Erscheinen in ihr" eigentlich gar nicht sprechen (BS 147, 13f.). Insofern Maṇḍana ein eigentliches Erscheinen das Gegenstandes in der Erkenntnis überhaupt ablehnt, vertritt er ihre absolute Transparenz in einem viel grundsätzlicheren Sinne als der Vyākhyātṛ und Prabhākara.

104 Die Ablehnung eines „Erscheinens in der Erkenntnis" zwingt Maṇḍana dazu, die Objektdefinition Dignāgas durch eine völlig neue zu ersetzen, in welcher die Bedingung, daß das Objekt in der Erkenntnis erscheinen muß, aufgegeben ist. Die Definition des Objektes als bloße Ursache der Erkenntnis scheidet gleichfalls aus, da sie zu weit ist (vgl. VV 40). Es bleibt Maṇḍana daher nichts anderes übrig, als das Objekt von der Wirkung der Erkenntnis, also dem von ihr hervorgerufenen Handeln her zu bestimmen: Objekt einer Erkenntnis ist dasjenige, was „möglicher Gegenstand eines durch sie hervorgerufenen Handelns ist" (VV 80ab; vgl. Komm.). Von daher ergibt sich auch für das „Erscheinen in der Erkenntnis" oder das Erkenntnisinhaltsein, wenn es im Sinne des Grundsatzes der absoluten Transparenz als identisch mit dem Objektsein gefaßt wird, der neue Sinn des Erschlossenseins für ein bestimmtes Handeln. Dieses Erschlossensein des Dinges für das Handeln ist im Gegensatz zu dem absolut transparenten und nur erschließbaren Erkenntnisvorgang, bei dem als reiner Tätigkeit allenfalls eine bestimmte Richtung denkbar wäre, das Erkenntnisergebnis. Es ist das, was in der

späteren Schule als „Offenbarsein" *(prākaṭyam)*[155] bezeichnet wird (vgl. § 63d), nur daß bei Maṇḍana seine Deutung als eine durch die Erkenntnis hervorgebrachte Eigenschaft des Dinges meines Wissens nicht nachweisbar ist. Überhaupt scheint die genaue Bestimmung des Wesens des „Offenbarseins" (auch als „Bewußtsein des Gegenstandes" [*arthasaṃvittiḥ*, VV 92c] bezeichnet!) bei Maṇḍana ein offenes Problem zu sein. Sicher ist, daß man es nicht zur eigentlichen Erkenntnis (die immer Vorgang oder Tätigkeit ist) rechnen darf.

105 Erkanntsein ist also Objektsein im Sinne von: möglicher Gegenstand eines durch die betreffende Erkenntnis hervorgerufenen Handelns sein. Dieses Erkanntsein ist wahr, wenn der Gegenstand in seiner eigenen Form Objekt ist, d. h. möglicher Gegenstand eines Handelns wird, dem er entspricht; es ist falsch, wenn er in der Form eines anderen Gegenstandes Objekt ist, d. h. möglicher Gegenstand eines Handelns wird, dem er nicht entspricht (vgl. BS 147, 14—15). Erkennen heißt: für ein bestimmtes Handeln erschließen. Falsch erkennen heißt: für ein inadäquates Handeln erschließen.

106 Es zeigt sich hier, daß Maṇḍana trotz der Äquivalenz der Begriffe „Erkenntnisinhalt" und „Objekt" auf Grund seiner Änderung des Objektbegriffes gegenüber Prabhākara an der Existenz eines positiv verfälschenden Irrtums festhalten kann. Für den Ācārya war positiver Irrtum dadurch möglich gewesen, daß Inhalt und Objekt verschieden waren. Trotz der Unveränderlichkeit des als Objekt fungierenden realen Dinges[156] konnte eine Veränderung des Inhaltes eintreten. Um der Gefahr einer Annäherung an die buddhistische „Form" in der Erkenntnis zu entgehen, hatte der Vyākhyātṛ die Identität von Inhalt und Objekt behauptet. Da der Inhalt mit dem als Objekt fungierenden realen Ding zusammenfällt, kann er sich genau so wenig ändern wie dieses. Dies hat, wie sich bei Prabhākara zeigt, in konsequenter Durchführung die Leugnung der Existenz eines positiven Irrtums zur Folge. Bei Maṇḍana tritt in die Objektdefinition eine dritte Größe — das Handeln — ein, durch deren Modifikation trotz der Unveränderlichkeit des als Objekt angesetzten realen Dinges in der Art

[155] Der Ausdruck kommt schon bei Maṇḍana vor (BS 34, 13).

[156] Bei der „ultrarealistischen" Theorie (§ 27) wurde zwar eine Veränderung des realen Dinges behauptet, aber — wenn wir die Theorie im Sinne des erkenntnistheoretischen Grundsatzes des Ācārya interpretieren dürfen — für das Objekt als Objekt macht sie keinen Unterschied.

seines Objektseins eine Veränderung möglich ist. Objektsein heißt nicht länger: der Erkenntnis als realer Gegenstand zugrunde liegen, sondern: als der Erkenntnis zugrunde liegender realer Gegenstand durch sie für ein bestimmtes Handeln erschlossen sein. Die Transparenz der Erkenntnis bleibt bei Maṇḍana dadurch gewahrt, daß ein über dieses Objektsein hinausgehendes „Erscheinen" oder „Erkenntnisinhaltsein" grundsätzlich geleugnet wird.

Insofern Maṇḍana die Identität von Erkenntnisinhalt und 107a
Objekt und damit die absolute Transparenz der Erkenntnis vertritt, müßte man ihn der Vyākhyātṛ-Tradition zurechnen; aber diese Lehre hat bei ihm einen anderen Sinn als beim Vyākhyātṛ und bei Prabhākara, und es scheint, daß Maṇḍana seine Position gerade im Gegenzug gegen die des Vyākhyātṛ und die Prabhākaras entwickelt hat. Mit seiner Objektdefinition, die auf das Substrat zutrifft — denn auf dieses richtet sich das Handeln des Irrenden — und seiner Anerkennung eines positiven, sachlich verfälschenden Irrtums vertritt er eindeutig die Position des Ācārya, nur daß diese bei ihm über die Auseinandersetzung mit dem Vyākhyātṛ und Prabhākara vermittelt ist.

Daß Maṇḍana sich auch mit dem Vyākhyātṛ auseinander- b
gesetzt hat, zeigt Vidh 152, 1ff., wo eine Irrtumslehre, die im Sinne der Voraussetzungen des Vyākhyātṛ vom Modell des substratlosen Irrtums ausgeht (vgl. § 35), zugunsten einer das Substrat wesentlich mitberücksichtigenden Theorie distanziert wird (vgl. § 38, 2)[157].

In der BS führt Maṇḍana zwar beide Modelle nebeneinander c
auf, z. B. wenn er sagt: „Das ‚verkehrte Erfassen' *(viparītā khyātiḥ)* zeigt entweder ein unwirkliches *(abhūtām)* Silbersein des Gegenwärtigen *(saṃnihitasya rajatatām)* oder Gegenwärtigsein des Silbers *(rajatasya saṃnihitatām)* ...." (BS 143, 4f.). Aber

[157] Im Vidhivivekaḥ geht es Maṇḍana im Zuge der Widerlegung eines Allwissenden darum, ein „Jenes" als Objekt unmittelbarer Erkenntnis des Sinnesorganes oder des psychischen Organes grundsätzlich, auch bei Irrtum und Traum, auszuschließen. Dies erreicht er dadurch, daß er bei Sinnestäuschungen prinzipiell das Substrat als Objekt ansetzt, und den Traum für eine Erinnerung erklärt, die lediglich auf Grund einer Störung als unmittelbare Erkenntnis auftritt. Der Gegner hingegen postuliert bei den Sinnestäuschungen einen abnormen Kontakt des Sinnesorganes, beim Traum des psychischen Organes, mit dem als Objekt fungierenden „Jenen". Dies entspricht der Lehre des Vyākhyātṛ (Vgl. §§ 33—37).

dies dürfte sich aus der veränderten Intention der dortigen Behandlung des Stoffes erklären, die lediglich auf die Widerlegung des Standpunktes Prabhākaras, nicht aber auf eine positive eigene Theorie abzielt (vgl. § 101). Und auch hier steht nicht ohne Grund das Modell des Vyākhyātṛ an zweiter Stelle. Umgekehrt argumentiert Maṇḍana bei der Behandlung des Problems der Objektlosigkeit des Irrtums (§ 119) zunächst unter ausdrücklicher Berufung auf Kumārila vom Objektbegriff des Vyākhyātṛ aus, geht aber dann bei der eigentlichen Beweisführung auf seinen eigenen, im Sinne des Ācārya entwickelten Objektbegriff über.

B. Der Kausalkomplex

108 Das wichtigste Moment im Kausalkomplex des Irrtums ist die Störung *(doṣaḥ)* als seine spezifische Ursache. Sie ist das, was bewirkt, daß aus den Erkenntnisursachen statt eines richtigen Erfassens des Gegenstandes ein Falscherfassen entspringt. Ihre Funktion ist somit eine doppelte: Sie verhindert die normale Wirkung und veranlaßt eine abnorme (VV 117/118 u. BS III, 154). Sie ist also nicht wie bei Prabhākara bloß negativer „Fehler", sondern zugleich eine positive verfälschende Potenz.

109 Unter dem Einfluß der von Dharmakīrti gewonnenen Erkenntnis, daß physisch bedingte Irrtümer sich von den gewöhnlichen Übertragungsirrtümern vor allem dadurch grundsätzlich unterscheiden, daß sie unmittelbar auftreten, wendet sich Maṇḍana gegen die offensichtlich noch von Prabhākara — zum mindesten in der Bṛhatī — naiv vorausgesetzte Auffassung, jeder Irrtum setze einen Erinnerungseindruck voraus. Übertragungsirrtümer, die auf einer Ähnlichkeit beruhen, mögen — wie der Traum (vgl. § 111) — einen Erinnerungseindruck oder eine Erinnerung voraussetzen[158]. Bei physisch bedingten Irrtümern hingegen, bei denen die Beschaffenheit des Substrates keinerlei Ähnlichkeit mit dem erkannten Inhalt aufweist (vgl. § 41), z. B. wenn ich eine in Wirklichkeit weiße Muschel als gelb auffasse, oder wenn ein Stück Zucker bitter schmeckt, erscheint Maṇḍana eine Erinnerung unmöglich. In derartigen Fällen muß auf ihre Zugehörigkeit zum Kausalkomplex verzichtet werden. Dies folgt noch einleuchtender daraus, daß man bisweilen sogar trotz der Erinnerung an den wahren Sachverhalt dem vorhandenen Gegenstand eine falsche Bestimmung beilegt, z. B. wenn der Timira-Kranke zwei Monde sieht, obwohl er sich deutlich daran erinnert, daß er früher nur einen gesehen hat (BS III, 127/128). Das ausschlaggebende Moment für den Irrtum ist somit einzig und allein die Störung. Nur dadurch läßt sich überdies erklären, daß selbst dann, wenn man sich anläßlich der undeutlichen Wahrnehmung eines Gegenstandes an zwei Dinge, das vorhandene und ein ihm ähnliches, erinnert, nicht immer Zweifel, sondern manchmal auch Irrtum entsteht (BS III, 115c—116b), oder trotz einer Erinnerung an das falsche Ding kein Irrtum auftritt (BS 139, 22f.): Ausschlaggebend für das Entstehen oder Nichtentstehen von Irrtum ist einzig und allein das Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein der entsprechenden Störung.

[158] Maṇḍana spricht sich über diesen Punkt meines Wissens nicht aus.

C. Substratloser Irrtum und Traum

Die Abstimmung der Objektdefinition auf das Substrat führt 110
bei Maṇḍana zu der Tendenz, möglichst alle Irrtümer unter der Gruppe des Irrtums mit Substrat zu subsumieren (vgl. §§ 8 u. 140). So behauptet er im Vidhivivekaḥ, daß auch die Haarbüschel beinhaltende Erkenntnis eines Timira-Kranken die Lichtpartikelchen zum Substrat — und damit zum Objekt — habe (Vidh 158, 1).

Nur beim Traum verzichtet Maṇḍana auf die Annahme eines 111
Substrates und erklärt ihn nach dem vom Vyākhyātṛ entwickelten Modell des substratlosen Irrtums. Er arbeitet also — wie anscheinend schon Kumārila (vgl. §§ 74—75) — mit zwei verschiedenen Modellen. Er bringt den bei Kumārila nur implicite vorhandenen Gedanken, daß beide Modelle unter dem Oberbegriff des „Anderserfassens" zusammengefaßt werden können, klar zum Ausdruck: Wenn im Traum ein Nichtgegenwärtiges als gegenwärtig erfaßt wird (VV 138ab), so ist dies genau so gut ein Anderserfassen, wie wenn beim Irrtum mit Substrat ein Gegenwärtiges als ein Nichtgegenwärtiges erfaßt wird (vgl. Vidh 154, 5ff.). Daß im Traum ein Nichtgegenwärtiges als gegenwärtig erscheint, bedeutet bei Maṇḍana, daß ein zeitlich „Jenes" als „Dies" erscheint (vgl. VV 138cd). Dies geschieht jedoch nicht wie beim Vyākhyātṛ durch einen abnormen Kontakt des psychischen Organes (vgl. § 36), sondern dadurch, daß auf Grund einer Störung des psychischen Organes Dinge, an die man sich besonders deutlich erinnert, als gegenwärtig zum Bewußtsein kommen (Vidh 158, 4f.). Der Traum ist Erinnerung, die als Wahr-

nehmung auftritt. Der Kausalkomplex schließt also beim Traum notwendig einen Erinnerungseindruck als vergegenwärtigende Ursache ein. Als auslösende Ursache setzt Maṇḍana ebenfalls die Störung an (VV 145ab).

112 Wie aber ist diese Interpretation des Traumes nach dem Modell des Irrtums ohne Substrat mit Maṇḍanas Objektdefinition zu vereinbaren, da diese doch auf das Modell des Irrtums mit Substrat zugeschnitten ist? Maṇḍana selbst gibt hierüber keine Auskunft. Doch ließe sich das im Traum erkannte „Jene" insofern durchaus im Sinne Maṇḍanas als Objekt des Traumes bezeichnen, als es (innerhalb des Traumes natürlich) tatsächlich zum Gegenstand eines direkten Handelns, wie es durch eine unmittelbare Erkenntnis (als „Dies") hervorgerufen wird, werden kann.

113 Die Annahme, im Traum sei das Erwachen eines Erinnerungseindruckes erforderlich, führt Maṇḍana notwendig zu der in § 42 angedeuteten Problematik der Trauminhalte, die außerhalb der persönlichen Erfahrung oder gar, als in sich widerspruchsvolle, außerhalb des Bereiches jeder Erfahrung liegen und somit schlechterdings nichtseiend sind. Das erste Problem löst er im Anschluß an Kumārila (§ 74) durch die Annahme einer Erinnerung an Erlebnisse früherer Existenzen (vgl. VV 143—144), das zweite wahrscheinlich im Sinne einer falschen Assoziation realer Elemente[159].

114 In der Weise des Traumes sind auch jene Halluzinationen (§ 41), die unter dem Einfluß psychischer Störungen (Liebesleidenschaft etc.) entstehen, zu erklären. Auch sie sind Erinnerungen, die unter dem Einfluß der psychischen Störung als Wahrnehmungen auftreten (VV 119ab).

D. *Nirālambanavādaḥ*

115 Durch den Nachweis, daß alle sinnlich-unmittelbaren Irrtümer, auch der Traum, ein reales Objekt haben, ist, wie schon bei Kumārila, dem ursprünglichen „Nirālambana-anumānam" (§§ 17a u. 72) das Beispiel entzogen. Beim Traum ergibt sich jedoch ein zusätzliches Problem insofern, als er Erfassen eines vergangenen Objektes ist. Für den im Vibhramavivekaḥ auftretenden Mādhyamika ist Nichtsein immer absolut (vgl. § 123c):

[159] Die Belegstelle (VV 140) ist jedoch auf Grund von Textverderbnis nicht zuverlässig.

was war, ist nicht. Nichtsein aber läßt in sich keine Unterschiede zu: ist etwas nicht, so ist es eben nicht, ganz gleich, ob es einmal war oder nicht (VV 12 u. Komm.). Für Maṇḍana hingegen ist Nichtsein ein relativer Begriff (vgl. § 116). Nichtseiend im Sinne von nicht**mehr**seiend ist etwas nur im Hinblick auf eine spätere Zeit oder ein zu einer späteren Zeit existierendes Ding. An sich — d. h. zu seiner Zeit — ist es seiend (VV 138cd).

Dadurch jedoch, daß der Objektbegriff Maṇḍanas nicht auf 116
das Erscheinende, sondern auf das Substrat zutrifft, ist beim Irrtum die Ableitung des gesamten Inhaltes von Realem nicht schon durch den Nachweis eines realen Objektes geleistet. Der Mādhyamika formt daher das „Nirālambana-anumānam" dahin um, daß aus bestimmten Fällen, bei denen man einwandfrei feststellen zu können glaubt, daß das Erscheinende in Wirklichkeit nichtseiend ist, auf das Nichtsein aller Erkenntnisinhalte geschlossen wird. Ein solch offenkundiger Fall des Erscheinens von Nichtseiendem liegt nach Ansicht des Buddhisten bei jedem als „Anderserfassen" erklärten Irrtum schon deshalb vor, weil dieser eben darin besteht, daß etwas so erscheint, wie es nicht ist. Erschiene es so, wie es ist, so läge kein Irrtum vor (VV 124c—125b). Maṇḍana weist jedoch, auf Kumārila (§ 76) zurückgreifend, darauf hin, daß „nichtseiend" kein absolutes, sondern nur ein relatives Prädikat ist: Im Hinblick *(vyapekṣā)* auf anderes — z. B. die Perlmuschel — ist der erscheinende Aspekt, z. B. Silber, zwar ein Nichtseiendes, an sich aber ist er seiend (VV 129c—130b; vgl. den Kommentar).

Wesentlich ernster ist ein zweiter Versuch des Mādhyamika, 117 a
Erscheinen von Nichtseiendem durch den Hinweis darauf aufzuzeigen, daß, wenn auch die Bestimmung, mit der das Irrtumsobjekt erscheint, an sich seiend ist, so doch nicht das Verknüpftsein mit ihr (*prakārāntarasaṃsargaḥ*, VV 15cd u. 131cd).

Nach der Lehre des Ācārya bestand Irrtum in der Zuschreibung b
einer falschen Bestimmung, z. B. Silbersein, an das Substrat, z. B. eine Perlmuschel. Die Beziehung der Bestimmung (insbesondere des bestimmten Allgemeinen) zum Träger ist im Normalfall die der Inhärenz. Es erscheint also das Silbersein als der Perlmuschel inhärierend. Diese Inhärenz des Silberseins in der Perlmuschel ist aber absolut nichtseiend; denn wenn auch die Inhärenz an sich, zumal sie Eine ist, seiend ist, so ist doch das Bestehen dieser Inhärenz zwischen Silbersein und Perlmuschel absolut nichtseiend, und doch muß der Ācārya sein sinnlich-unmittelbares Erscheinen

postulieren. Zugleich setzt die Behauptung, die nichtgegenwärtige Bestimmung erscheine als mit dem gegenwärtigen Substrat verknüpft, voraus, daß sie als gegenwärtig erscheint, obwohl auch dieses Gegenwärtigsein der nichtgegenwärtigen Bestimmung absolut nichtseiend ist.

c Dieses Erscheinen des absolut nichtseienden Gegenwärtigseins eines Nichtgegenwärtigen bleibt auch für die Theorie des Vyākhyātṛ bestehen.

d Prabhākara muß den Vorteil, kein Erscheinen von absolut Nichtseiendem annehmen zu brauchen, mit der grundsätzlichen Ableugnung der Existenz positiven Irrtums erkaufen.

e Nach der Ontologie des Konkretums (vgl. § 133b), wie sie von Maṇḍana im Anschluß an Kumārila vertreten wird, ist der Irrtum die Zuschreibung eines falschen Aspektes an ein Konkretum (vgl. § 75b). Der Aspekt ist im Normalfall das Wesen *(ātmā)* des Konkretums. Im Irrtum erscheint ein Aspekt als das Wesen des Konkretums, zu dem das Konkretum in Wirklichkeit gar nicht in der Beziehung des Ihn-zum-Wesen-Habens oder der konkreten Identität *(tādātmyam)* steht. In diesem Sinne erscheint etwas als ein anderes. Da die Beziehung der konkreten Identität nicht wie die Inhärenz des Nyāya als eigene Wesenheit gilt, trifft Maṇḍana der Vorwurf des Mādhyamika, wenn er besagen soll, daß im Irrtum eine als eigene Wesenheit angesetzte Relation zwischen Silbersein und Perlmuschel erscheine, obwohl sie gar nicht existiert, nicht, da für ihn das Erscheinen einer solchen Relation gar nicht vorliegt (VV 132c—133b).

f Aber wenn die konkrete Identität auch keine eigene Wesenheit ist, da das Erscheinen einer solchen durch das tatsächliche Bewußtsein gar nicht bestätigt wird — es hat die Form „dies ist Silber“ und nicht „dies hat Silbersein“ —, so ist sie doch im Normalfall als das, was die Wahrheit einer Aussage begründet, irgendwie ein realer Sachverhalt, und tritt als solcher in der Kopula „ist“ in Erscheinung (vgl. auch § 133b). Beim Irrtum aber wird er bloß vorgetäuscht. Der Irrtum setzt somit auch bei Maṇḍana und Kumārila ein Erscheinen von absolut Nichtseiendem — eben der konkreten Identität des Aspektes „Silber“ und der als Substrat fungierenden Perlmuschel — voraus. Es ist ferner analog der Theorie des Ācārya das Erscheinen der absolut nichtseienden Gegenwärtigkeit des nichtgegenwärtigen Aspektes, beim Traum als substratlosem Irrtum sogar des nichtgegenwärtigen vollständigen Konkretums, vorausgesetzt.

Maṇḍanas Versuch, das Erscheinen eines absolut Nicht- g
seienden in letzterem Falle durch den Hinweis darauf zu umgehen, daß Gegenwärtigsein an sich ja doch existiere (vgl. VV 139), scheitert wie die Berufung der Naiyāyikas auf die Existenz der Inhärenz an sich daran, daß dann immer noch die Verknüpfung dieses Gegenwärtigseins oder „Diesseins“ mit dem „Jenen“ absolut nichtseiend ist, obwohl sie erscheint. Das Gleiche gilt für das bei Ānandabodha (NMak 85,4 ff.) überlieferte Argument, daß das Silbersein eines „Dies“ — oder die konkrete Identität des Aspektes „Silber“ und eines „Dies“ oder gegenwärtigen Dinges — an sich (bei jedem wirklichen Silber, das man sieht) existiere; auch das hilft nicht dagegen, daß das Verknüpftsein dieses „Silberseins eines ‚Dies‘“ mit dem vorliegenden „Dies“, der Perlmuschel, absolut nichtseiend ist.

Wir haben in den soeben gemachten Ausführungen einen rein h
theoretisch gefaßten Begriff des „Erscheinens“ in der Erkenntnis vorausgesetzt und damit den erkenntnistheoretischen Ansatz Maṇḍanas außer acht gelassen (was allerdings bisweilen auch bei Maṇḍana selbst der Fall zu sein scheint). Wenn aber das „Erscheinen“ in der Erkenntnis von der Praxis her als Erschlossensein für ein der Erkenntnis entsprechendes Handeln definiert wird (vgl. § 104), so ist das Silbersein der Perlmuschel nicht mehr ontologisch die konkrete Identität dieser beiden Aspekte, die absolut nichtseiend wäre, sondern bloß die Möglichkeit der Perlmuschel, Gegenstand eines Silber zum Ziel habenden Handelns zu werden. Diese Möglichkeit ist zweifellos real, da sie verwirklicht werden kann, nur daß eben das Handeln nicht zum Erfolg führt (vgl. § 105). Indem somit von Maṇḍanas Ansatz her der Irrtumssatz (vgl. §§ 131 ff.) nichts über das Ding an sich, sondern nur etwas über sein Verhältnis zum Handeln des Subjektes besagt, läßt sich die obige Problematik ohne weiteres auflösen. Es bleibt nur die Frage, ob Maṇḍanas Ansatz selbst haltbar ist.

Auch auf die Erkenntnis des Nichtseins *(abhāvaḥ)* von etwas 118
an etwas anderem oder auf Vorstellungen absolut nichtseiender Inhalte — z. B. eines Hasenhornes — kann der Mādhyamika seinen Analogieschluß nicht aufbauen, da auch sie sich im Sinne Kumārilas (vgl. §§ 77 u. 78) auf reale Dinge zurückführen lassen (vgl. VV 133c—137d u. Komm.), ganz abgesehen davon, daß es sich hier nicht um sinnlich-unmittelbares Erscheinen handelt.

Ein modifiziertes „Nirālambana-anumānam“ mit anderen 119a
Voraussetzungen und anderer Intention scheint von seiten Pra-

bhākaras oder seiner Schule[160] gegen die Vertreter der „Anyathākhyātiḥ" vorgebracht worden zu sein. Von der Definition des Objektes als „das, was in der Erkenntnis erscheint" ausgehend zeigt man, daß aus der Interpretation des Irrtums als „Anderserscheinen" folgt, daß das als Objekt angesetzte Substrat seinen Objektcharakter verliert, da es ja gar nicht in der Erkenntnis erscheint. Damit würde die irrtümliche Erkenntnis objektlos, d. h. unabhängig von einem durch sie erfaßten Realen. Ist dies beim Irrtum der Fall, so muß man es bei allen Erkenntnissen befürchten, da ja in ihrer äußeren Form kein Unterschied besteht. Daraus ergäbe sich, daß alle Erkenntnisse, zum mindesten der Möglichkeit nach, ohne erfaßtes Reales wären, also kein Bewußtsein eines realen Gegenstandes bewirkten, was aber nichts anderes bedeutet, als daß sie ihre Wirkung als Erkenntnismittel nicht erfüllten und somit im Sinne des funktionalen Aspektes (§ 64) nicht maßgeblich wären (VV 41—42 u. Komm).

b Im VV (79a—82a) widerlegt Maṇḍana dieses Argument durch die Einführung seiner neuen Objektdefinition (§ 104), die auf das Substrat zutrifft. Der Irrtum bewirkt durchaus ein Bewußtsein von diesem Objekt (dem Substrat) in seinen allgemeinen Aspekten; nur in seinen besonderen Aspekten läßt er es nicht als es selbst, sondern als etwas anderes erscheinen. Das ist aber der Eindeutigkeit der Definition in keiner Weise abträglich, da z. B. das Sinnesorgan weder als es selbst noch als anderes erscheint.

c In der BS (146, 10ff.) geht Maṇḍana auf das Argument auch (vgl. § 107c) auf der Grundlage der Objektdefinition des Gegners ein und zeigt, daß dann im Sinne des Vyākhyātṛ und Kumārilas der Irrtum ein „Jenes" zum Objekt haben könnte. Eine Modifikation des Argumentes in dem Sinne, daß wie beim Irrtum, so auch in anderen Fällen die Gefahr bestehe, daß nicht, wie der Erkennende glaubt, das mit dem Sinnesorgan Verbundene[161] Objekt ist, ließe sich nach der Meinung Maṇḍanas genau so gut auch für die Akhyātiḥ formulieren: Auch dort ist das mit dem

[160] Falls Maṇḍana das Argument nicht fingiert hat, was mir jedoch unwahrscheinlich dünkt.

[161] Für die Lehre Kumārilas — die hier vorausgesetzt sein dürfte — ergibt sich aus dieser Stelle, daß der abnorme Kontakt mit dem „Jenen" (vgl. §§ 35—37), auch in der modifizierten Interpretation von § 39, aufgegeben und das sinnlich-unmittelbare Erscheinen des „Jenen" auf sein Einbezogensein in die Wahrnehmung des Substrates zurückgeführt ist.

Sinnesorgan verbundene unvollständig wahrgenommene Ding nicht in der Bestimmtheit, auf die es im Handeln ankommt, Objekt.

Von Seiten Prabhākaras scheint schließlich noch ein weiteres, 120a
dem „Nirālambana-anumānam" verwandtes Argument vorgebracht worden zu sein[160]. Wenn im Irrtum die Erkenntnis von ihrem Objekt abweicht (*viṣayarūpavyabhicāriṇi jñāne*, BS 136, 21), so ist Ähnliches bei allen Erkenntnissen zu befürchten, da ja ein äußeres Merkmal, durch das man die wahren Erkenntnisse von den falschen unterscheiden könnte, fehlt. Es ist also die Maßgeblichkeit aller Erkenntnisse im Sinne des evidenztheoretischen Aspektes in Frage gestellt.

Dieser Argumentation liegt die Annahme zugrunde, daß b
die Maßgeblichkeit der Erkenntnis von anderem, nämlich ihrem Nichtabweichen (von dem Gegenstande) *(avyabhicāraḥ)*, abhänge. Maṇḍana besteht demgegenüber auf der „Maßgeblichkeit aus sich" *(svataḥ prāmāṇyam)*. Er geht dabei so vor, daß er, wie schon Kumārila, den evidenztheoretischen Aspekt, von dem aus der Gegner argumentiert hatte, in dem funktionalen enthalten sein läßt. Die Erkenntnis als solche *(jñānarūpam)* bewirkt nicht nur das Bewußtsein des Gegenstandes, sondern auch das Bewußtsein des Nichtabweichens der Erkenntnis oder des tatsächlichen Soseins des Gegenstandes (VV 87); beide Momente sollen ausgedrückt sein, wenn es heißt, die Erkenntnis bestimme den Gegenstand (*[artha]paricchedaḥ*, BS 144, 18).

Rückgängig gemacht werden kann die aus sich gegebene c
Maßgeblichkeit nur durch eine aufhebende Erkenntnis *(bādhakaṃ jñānam)*, die allerdings nur dann eintreten kann, wenn die erste Erkenntnis abweicht (VV 96c—99b). Aber das Abweichen allein — weder das tatsächliche noch das mögliche — bewirkt keine Aufhebung der Maßgeblichkeit, weder unmittelbar (*sākṣāt*, VV 106c—108d u. Komm.), noch mittelbar dadurch, daß die Maßgeblichkeit (im funktionalen Sinne) vom Nichtabweichen der Erkenntnis abhängig wäre, so daß beim Abweichen auf Grund des Fehlens des ausschlaggebenden Momentes (oder: des Umfassenden, *vyāpakam*) Unmaßgeblichkeit vorliegen müßte (vgl. VV 102c bis 103b u. Komm.). Denn erstens würde man sich bei Annahme der Maßgeblichkeit durch Nichtabweichen in den für jede Theorie von Maßgeblichkeit aus anderem sich ergebenden Regressus ad infinitum verwickeln (vgl. VV 86 u. Komm.). Zweitens würde die Ableitung der Maßgeblichkeit aus dem Nichtabweichen einen Circulus vitiosus beinhalten, da Nichtabweichen eine Relation

ist, deren Kenntnis die Kenntnis des zu erkennenden Gegenstandes immer schon voraussetzt (vgl. VV 85 u. Komm.). Es läßt sich aber auch aus der Erfahrung belegen, daß Maßgeblichkeit nicht an Nichtabweichen gebunden ist; maßgebliches Erkenntnismittel ist vielmehr das, was ein bestimmtes Bewußtsein des Gegenstandes erzeugt. Wo das Nichtabweichen eine Rolle spielt, wie z. B. beim Merkmal in der Schlußfolgerung, ist es lediglich eine Voraussetzung für das Entstehen eines bestimmten Gegenstandsbewußtseins, niemals aber unmittelbarer Grund der Maßgeblichkeit (vgl. VV 90a—93b u. Komm., sowie 102c—106b u. Komm.).

d Das Abweichen beeinträchtigt die Maßgeblichkeit der Erkenntnis auch nicht dadurch, daß es zu einem Zweifel führte: wegen der äußerlichen Gleichheit aller bestimmten Erkenntnisse muß — so könnte man glauben — das einmal beobachtete Abweichen in jedem gegebenen Falle befürchtet werden. In Wirklichkeit ist aber dieser Zweifel durch die Erkenntnis selbst immer schon ausgeschlossen, da sie nicht nur den Gegenstand bestimmt, sondern zugleich auch der Wahrheit dieses Bestimmens gewiß ist (VV 109a—112b u. Komm.).

e Die Unmaßgeblichkeit ergibt sich also nur aus einer aufhebenden Erkenntnis, und diese kann zeigen, daß das Bestimmen des Gegenstandes und auch die Gewißheit der Wahrheit dieses Bestimmens falsch war. Das Faktum, daß die aufhebende Erkenntnis in den wenigsten Fällen unmittelbar nach der falschen Erkenntnis, sondern meist viel später auftritt, führt zu einem nunmehr berechtigten Zweifel: angesichts der äußerlichen Gleichheit aller Erkenntnisse müßte bei jeder beliebigen eine spätere Aufhebung befürchtet werden. Gegen eine solche Befürchtung kann man sich jedoch dadurch absichern, daß man das Fehlen von Ursachen des Irrtums, nämlich von Störungen in den Erkenntnisursachen, feststellt (VV 114c—115b u. Komm.). Hiermit ist jedoch die Maßgeblichkeit der Erkenntnis vom evidenztheoretischen Standpunkt aus letztlich von anderem abhängig gemacht (vgl. § 70), und man gerät in den Regressus ad infinitum, der sich bei Maßgeblichkeit aus anderem grundsätzlich einstellt; denn die Erkenntnis, welche das Nichtsein der Störungen feststellt, müßte in der gleichen Weise gegen eine Aufhebung abgesichert werden wie die erste Erkenntnis, usw.

f P r a b h ā k a r a versucht mit seiner Erklärung des Irrtums als unvollständiger Erinnerung dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß er abweichende Erkenntnis grundsätzlich ausscheidet und somit der Erkenntnis Maßgeblichkeit im Sinne von Nichtabweichen a u s n a h m s l o s zuspricht. Sie ergibt sich dennoch auch für ihn in modifizierter Weise: Auch bei ihm besteht die Gefahr, daß es sich bei j e d e r Erkenntnis nicht um eine Wahrnehmung, sondern um eine unvollständige Erinnerung handelt, und diese führt in der Praxis genau so zum Scheitern wie ein positiver Irrtum (BS 147, 5—9). Der Versuch von Seiten Prabhākaras, sich der Vollständigkeit der Erkenntnis durch die Feststellung des Vorhandenseins der E r k e n n t n i s u r s a c h e n o h n e S t ö r u n g zu versichern (BS 147, 10; VV 44—45 u. Komm.), scheitert daran, daß der Schluß von der Ursache auf die Wirkung nicht möglich ist (VV 115c—116b u. Komm.). Maṇḍana hingegen hatte vom Nichtsein der Ursache (sc. der Störung) auf das Nichtsein der Wirkung (sc. der Verfälschung) geschlossen (VV 114c—115b), was als Umkehrfunktion des gültigen Schlusses von der Wirkung auf die Ursache einwandfrei ist.

II. Die gegnerischen Theorien

a) Die Ātmakhyātiḥ

Die Ātmakhyātiḥ wird bei Maṇḍana unverhältnismäßig knapp behandelt (VV 2—4), sei es, daß er glaubt, ihre Widerlegung sei bereits durch Kumārila ausreichend geleistet, sei es, daß sie für ihn nicht aktuell war. Die Ātmakhyātiḥ besagt im Sinne der Yogācāra-Position von § 7a, daß das Objekt des Irrtums nicht r e a l, sondern bloß i d e e l l existiere, daß es nur als gegenständliche Bestimmtheit der Erkenntnis selbst wirklich sei. Der I r r t u m besteht darin, daß diese in Wirklichkeit nur der Erkenntnis angehörende gegenständliche Bestimmtheit als ein Erkenntnisäußeres in Erscheinung tritt (vgl. VV 7ab). Die Gefahr von seiten der Ātmakhyātiḥ für die realistischen Schulen liegt darin, daß die im Irrtum festgestellte Idealität des Gegenstandes analog auf alle Erkenntnisse übertragen wird (VV 164a). 12

Die von Maṇḍana wiedergegebene Form der Ātmakhyātiḥ (Erscheinen von Ideellem) drückt, wie gesagt, die in § 7a skizzierte Yogācāra-Position aus. Ihr entspricht auch Dignāgas AP, Vers 6: „Objekt ist die innere gegenständliche Form, die als äußerlich erscheint. . .“[162]. Die kompliziertere „Ātmakhyātiḥ“ im Sinne

[162] Dieser Vers wird tatsächlich von Jayanta und Vimuktātman im Zusammenhang mit der Ātmakhyātiḥ zitiert (vgl. NM 164, 22; IS 291, 19f.). Da beide mit Maṇḍana vertraut sind, trat der Vers möglicherweise

der Sautrāntika-Ontologie, wie sie sich in Dignāgas PS (vgl. § 43—44) oder bei Dharmakīrti (vgl. § 98) findet, wird von Maṇḍana nicht berücksichtigt.

122 Das wichtigste Argument, das Maṇḍana gegen die Ātmakhyātiḥ vorbringt, ist folgendes: Die fälschlich erkannte „Äußerlichkeit" des Irrtumsobjektes ist für den Vertreter der Ātmakhyātiḥ absolut nichtseiend. Infolgedessen impliziert die Ātmakhyātiḥ eine Asatkhyātiḥ (VV 8)[163].

b) Die buddhistische Asatkhyātiḥ

123a Den buddhistischen Vertreter der Asatkhyātiḥ läßt Maṇḍana gegenüber der knappen Behandlung der Ātmakhyātiḥ auffallend ausführlich zu Wort kommen. Vielleicht steht er hier einem Gegner, der sich eingehender mit der Irrtumsproblematik beschäftigt hatte, gegenüber. Die positiven Aussagen sind jedoch auch bei der Asatkhyātiḥ recht dürftig. Dies hat indessen seinen Grund nicht zuletzt in der Natur dieser Theorie. Sie besagt nämlich bloß, daß im Irrtum Nichtseiendes als gestalthaft-wirklich *(rūpavattvena)*, d. h. als seiend erscheine (VV 16ab), mit anderen Worten: daß der Irrtum, obwohl in ihm etwas als wirklich zum Bewußtsein kommt, gar kein Objekt habe, weder ein reales noch ein ideelles. Der Irrtum ist eben bloß Irrtum, und das bedeutet für den Mādhyamika, daß bei ihm keinerlei Objekt postuliert zu werden braucht (VV 10 u. 27). Da somit im Gegensatz zur Ātmakhyātiḥ auch das Vorhandensein einer gegenständlichen Bestimmtheit in der Erkenntnis abgelehnt wird, kann auch die bestimmte Erkenntnis selbst für den Mādhyamika nur nichtseiend sein[164]; denn wenn das Objekt nicht ist, ist auch die Erkenntnis von ihm nicht (vgl. § 6). Wie der Mādhyamika nach Ansicht Maṇḍanas über die reine Erkenntnis (*avabhāsamātram*, vgl. BS 9, 23 u. den folgenden

schon im Prosakommentar des VV auf. — Ob Maṇḍana auch die Argumente, die er im Sinne der Ātmakhyātiḥ gegen die Asatkhyātiḥ vorbringen läßt, aus buddhistischen Quellen aufgenommen hat, vermag ich nicht zu sagen. In späterer Zeit setzt sich Jñānaśrī in seinem Sākārasiddhiśāstram vom Standpunkt der Ātmakhyātiḥ aus mit der Asatkhyātiḥ auseinander.

[163] Desgleichen ließe sich sagen: Die Äußerlichkeit ist nicht im Objekt gegeben; also wird das Objekt anders erfaßt als es ist; die Ātmakhyātiḥ schließt somit auch eine Anyathākhyātiḥ ein (vgl. NM 164, 21).

[164] Dies ergibt sich auch aus VV 29, wo die Alternative des Vedāntin, das Nichtwissen sei absolut nichtseiend, sich nur auf den Mādhyamika beziehen kann.

§) denkt, geht aus dem Text des VV nicht hervor. Ich weiß nicht, ob die Madhyamaka-Autoren hier überhaupt ein Problem gesehen haben. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Bemerkung Jayantas, in welcher den Mādhyamikas offensichtlich die Annahme des Seins einer reinen Erkenntnis zugeschrieben wird: „Für die Mādhyamikas ist die Erkenntnis ohne (gegenständliche) Form und transparent *(svacchā)*" (NM II, 199, 25).

Zu Maṇḍanas Darstellung der Madhyamaka-Lehre wäre zu bemerken, daß die ontologische Interpretation, in der sie bei ihm erscheint, sicherlich der Intention Nāgārjunas selbst nicht entspricht. Nach Maṇḍanas Mādhyamika scheint dem Irrtumsobjekt (d. h. dem dem Irrtum in Wahrheit zugrunde liegenden „Sachverhalt") der ontologische Status des Nichtseins zuzukommen. Nāgārjuna hingegen lehnt für die Wahrheit alle ontologischen Prädikate — Sein, Nichtsein, beides zugleich und keines von beiden — ab. Wenn er von Nichtsein spricht, so meint er nur: Inadäquatheit des ontologischen Prädikates „Sein". Ob und inwieweit die spätere Madhyamaka-Schule der Lehre Nāgārjunas eine ontologische Wendung gegeben hat, vermag ich nicht zu sagen.

Eine interessante Einzelheit der Lehre des Mādhyamika Maṇḍanas ist, daß er wie Prabhākara Störungen nur die negative Funktion des Verhinderns der normalen Wirkung zuerkennt, sie also als bloß negativen „Fehler" versteht (VV 24). Als wichtiger methodischer Grundsatz des Mādhyamika verdient der der Absolutheit des Nichtseins hervorgehoben zu werden: Nichtsein läßt in sich keine Unterschiede zu (vgl. VV 9 u. Komm.), ist daher immer absolut. Nuancen wie die von Vergangensein (Nicht**mehr**sein) und Zukünftigsein (**Noch**nichtsein) verschwinden in der Abstraktheit des absoluten Nichtseins (vgl. VV 12 u. Komm.).

Der Mādhyamika beruft sich für seine Theorie zunächst auf die Unausweichlichkeit der Asatkhyātiḥ: Bei allen anderen Lehren sei man an irgendeinem Punkte gezwungen, ein Erscheinen von Nichtseiendem zuzugeben[165]. Ein zweites Argument besteht darin, daß sie die einfachste Theorie ist: Alle anderen Lehren müssen, um den Irrtumsinhalt auf Seiendes zurückführen zu können, einen komplizierten Kausalkomplex annehmen. Nach Ansicht des Vertreters der Asatkhyātiḥ dagegen erscheint einfach Nichtseiendes, und sonst nichts (Vgl. VV 16—19, sowie 27 u. Komm.).

[165] Zur Ātmakhyātiḥ vgl. § 122, zur Anyathākhyātiḥ §§ 115—118. Für die Akhyātiḥ trifft das Argument nicht zu.

125 Maṇḍanas Antwort auf das erste dieser Argumente haben wir bereits vorweggenommen (§§ 116—118). Dem zweiten hält er entgegen, daß auch zusätzliche Momente, wenn sie beweisbar sind, angenommen werden müssen (VV 142ab). Der Hauptgrund gegen die Asatkhyātiḥ ist jedoch, daß das sinnlich-unmittelbare Erscheinen von absolut Nichtseiendem[166] für unmöglich gehalten wird (vgl. VV 2a; 29b; 37a; 38 u. Komm.; 47b; 120c—122b u. Komm.). Ein „Hasenhorn" erscheint niemals in der eigenartigen Unmittelbarkeit oder „Leibhaftigkeit", die das sinnliche Bewußtsein kennzeichnet, und die der Inder mit dem Ausdruck „*aparokṣatā*" bezeichnet. Ein „Hasenhorn" erscheint höchstens in einer von der Sprache bestimmten Vorstellung *(vikalpaḥ)*, wie sie sich z. B. auf das Aussprechen des Wortes „Hasenhorn" hin durchaus einzustellen pflegt. Aber nicht einmal das wäre möglich, wenn seine Elemente — Hase und Horn — nicht an sich wirklich wären. Das Hasenhorn ist insofern ein irreführendes Beispiel, als es immer noch ein bestimmtes Nichtseiendes ist und als solches auch in bestimmter Weise — nur eben nicht „leibhaftig" — erscheinen kann. Das absolute, d. h. bestimmungslose Nichtseiende wäre, als das reine Nichts, nicht einmal in der Weise eines Hasenhornes bestimmt vorstellbar. Der Irrtumsinhalt erscheint aber in der sinnlich-unmittelbaren Weise der Anschauung und kann somit nicht absolut nichtseiend sein.

[166] Maṇḍana spricht nur von „Erscheinen" (*cakāsti*, VV 2a *prakāśate*, 120c; *khyātiḥ*, 14a; *bhāsate*, 38a), doch geht aus VV 14 hervor, daß er vor allem sinnlich-unmittelbares Erscheinen meint. In VV 137b wird allerdings „Erscheinen" im Sinne von „Vorstellung" gebraucht. Spätere Autoren spezifizieren ausdrücklich „Erscheinen" als sinnlich-unmittelbares Erscheinen. So sagt z. B. Vimuktātman: „Nichtseiendes, z. B. ein Menschenhorn, kann nicht erscheinen ... Sollte jemand sagen: ‚Auch ein Menschenhorn erscheint auf Grund des es (bezeichnenden) Wortes', so erscheint doch auch nach dessen Ansicht das (Menschenhorn) nicht in derselben Weise wie das Silber (im Irrtum); denn es erscheint doch nicht an einem Menschen ein Horn wie an einer Kuh!" (*asato nṛśṛṅgādeḥ pratibhāsāsambhavāt .... yadi kaścid brūyāt — nṛśṛṅgam api tacchabdād bhātīti, tasyāpi na tad rūpyavad bhāti; na hi nari śṛṅgaṃ bhāti gavīva*, IS 39, 13—16). Ānandabodha erläutert diesen Gedanken: „Wenn (das Menschenhorn) auch Objekt eines Bewußtseins ist, so ist es doch nicht Objekt eines sinnlich-unmittelbaren Bewußtseins" (*prakāśagocarabhāve 'pi nāyam aparokṣapratibhāsagocaraḥ*, NMak 109, 3). Vimuktātman fügt hinzu: „Und (eigentlich) erscheint das (Menschenhorn) gar nicht, da das Bewußtsein von ihm bloß eine Vorstellung ist" (*na ca bhāty api, vikalpamātratvāt tatpratyayasya*, IS 39, 16—17). — Vgl. ferner PM (ChSS) 9, 9ff., (ASG) 55, 5ff.; TP 140. 4f.

c) Die vedāntische Asatkhyātiḥ

Daß die vedāntische Irrtumstheorie von Maṇḍana unter 126a
dem Stichwort „Asatkhyātiḥ" behandelt wird, mag zunächst befremden, wenn man von der späteren Irrtumslehre des Vedānta ausgeht. Diese bestimmt sowohl das Objekt des Irrtums als auch die Irrtumserkenntnis selbst als unbestimmbar *(anirvacanīyaḥ)*, d. h. weder als seiend noch als nichtseiend bestimmbar, und als Wirkungen des gleichfalls unbestimmbaren Nichtwissens *(avidyā)*, (der „causa materialis" *[upādāna-kāraṇam]* aller Vielheit als solcher)[167]. Sie wird daher nicht „Asatkhyātiḥ", sondern „Anirvacanīya-khyātiḥ" (Erfassen von Unbestimmbarem) genannt. Die von Maṇḍana referierte Theorie — sie dürfte von Bhartṛhari oder zum mindesten einer Persönlichkeit, die in seiner Tradition stand, stammen[168] — unterscheidet sich jedoch von der späteren Lehre des Vedānta.

Zunächst wird ausdrücklich festgestellt, daß es kein Wirkliches *(vastu)* gibt, das Objekt des Irrtums sein könnte (VV 29c—30b). Es gibt vielmehr nur das Nichtwissen *(avidyā)*, und dieses ist als unbestimmbar *(anirvacanīyā)*, d. h. weder seiend noch nichtseiend, anzusetzen (VV 28—30). Nichtwissen ist die Scheinentfaltung (*vivartaḥ*, VV 36c) des Geistes zu einer Unterschiedlichkeit. Es umfaßt alle gegenständlich bestimmte Erkenntnis. Als reine Erkenntnis *(avabhāsamātram*, BS 9, 23) ist diese zwar mit der Geistigkeit *(citiḥ)* des Brahman identisch und somit wirklich, als bestimmte Erkenntnis (*tadavabhāsaḥ*, BS 9, 22) aber ist sie unbestimmbar, weil die Bestimmung unwirklich *(asatyaḥ)* ist. Dies ist vor allem im Hinblick auf das metaphysische Nichtwissen gesagt, gilt aber auch für den empirischen Irrtum, der lediglich als besonders einsichtiger Spezialfall konzipiert ist (vgl. § 9). So zeigt sich die Unwirklichkeit der Bestimmtheit der Erkenntnis ganz deutlich bei Irrtümern, die, obwohl sie eine Erkenntnis sind, doch mehrere Bestimmtheiten enthalten, z. B. der Luftspiegelung einer Stadt (*gandharvanagaram*, VV 35).

Es ist augenfällig, daß die im vorigen geschilderte vedāntische 127
Lehre sich bis zu einem gewissen Grade an die Ātmakhyātiḥ

[167] Vgl. IS I, 9cd.

[168] Dies wird durch das Vorkommen des Terminus „*vivartaḥ*" (vgl. Hacker, ‚Vivarta' S. 13ff.), sowie daraus, daß sie in der BS an einer Stelle (18, 17ff.) im Zusammenhang mit dem Śabdādvaita auftritt, wahrscheinlich gemacht.

(§ 121) anschließt. Nur ist die gegenständliche Bestimmung in der Erkenntnis hier nicht wie bei der Ātmakhyātiḥ als idealiter wirklich *(sat)*, sondern als unwirklich *(asatyam*, d. h. als unbestimmbar, *anirvacanīyam)* aufgefaßt[169]. Der Irrtum hat somit kein wirkliches Objekt, weder ein reales noch ein ideelles. Aber auch die unbestimmbare gegenständliche Bestimmung könnte analog der Ātmakhyātiḥ als Irrtumsobjekt angesetzt werden. Dies geschieht tatsächlich in der Brahmasiddhiḥ, wo Maṇḍana selbst den Standpunkt des Vedānta vertritt. Dort heißt es nämlich einerseits im Sinne des „Śabdādvaitaḥ", daß die Sprache sich bei irrtümlichen Erkenntnissen und falschen Vorstellungen scheinbar zu einem entsprechenden Objekt entfalte *(vivartate)*[170]. An einer anderen Stelle[171], wo Maṇḍana zeigt, daß keine der anderen Schulen den Irrtum ohne die Annahme eines unbestimmbaren Nichtwissens erklären könne, heißt es u. a., auch die Verfechter realer Gegenstände *(bāhyārthavādinaḥ)* dürften die erscheinende Bestimmtheit *(avabhāsamānaṃ rūpam)*, d. h. das Erkannte, weder als seiend noch als nichtseiend ansetzen. Wenn aber das Erkannte nicht sei *(avabhāsamāne 'sati)*, so folge daraus die Unwirklichkeit auch der bestimmten Erkenntnis selbst als solcher (vgl. § 6). Zusammengenommen zeigen diese beiden Stellen, wie die gegenständliche Bestimmung der irrtümlichen Erkenntnis einerseits als Objekt, andererseits zugleich als ontologisch unbestimmbar und „asat", d. h. nichtseiend im Sinne von nicht seiend, bezeichnet wird. Von hier aus wäre die Bezeichnung der vedāntischen Irrtumslehre als „Asatkhyātiḥ" dahingehend zu interpretieren, daß Irrtum das „Erfassen von nicht Seiendem *(a-sat)*" ist. Sinnvoller wäre jedoch auf dieser Stufe bereits die Bezeichnung „Anirvacanīya-khyātiḥ"[172]. Die vedāntische Irrtumslehre bei Maṇḍana unterscheidet sich jedoch von der späteren Lehre des Vedānta, wie sie z. B. bei Vimuktātman auftritt, dadurch, daß bei ihr unter buddhistischem Einfluß das Nichtwissen *(avidyā)* die jeweilige bestimmte Erkenntnis, deren Bestimmung als Irr-

[169] Es ist zu beachten, daß in Maṇḍanas Fixierung der Irrtumslehre des Yogācāra nur der dem Vedānta entgegengesetzte Standpunkt (vgl. § 7 a u. § 121) berücksichtigt ist, nicht aber der ihm verwandte (§ 7b).
[170] Vgl. BS 18, 17ff.
[171] Vgl. BS 9, 18ff.
[172] Man beachte jedoch, daß Maṇḍana im VV Mīmāṃsaka ist und eine mehrstufige Ontologie nicht anerkennt, so daß nicht Seiendes eben Nichtseiendes ist (vgl. VV 123b—d u. Komm.).

tumsobjekt angesprochen werden kann, ist[173], bei Vimuktātman hingegen analog zur „Prakṛtiḥ" des Sāṃkhya[174] eine Art Welturstoff, aus dem die einzelne Irrtumserkenntnis *(bhrāntiḥ)* und ihr Objekt nebeneinander heraustreten. Mit anderen Worten: Der Advaita-Vedānta löst sich, wahrscheinlich mit Śaṃkara, aus der Gefolgschaft der Erkenntnisphilosophie des Yogācāra und schließt sich den „realistischen" Schulen an; die einzelne Erkenntnis ist jetzt absolut transparent und erfaßt ein ihr äußeres und insofern reales (wenn auch nicht wirkliches) Objekt. Man hat jedoch gegenüber den Naiyāyikas usw. den Vorteil, daß die bestimmte Erkenntnis und ihr Objekt insofern miteinander vermittelt sind, als sie parallele Projektionen des Einen metaphysischen Nichtwissens und als solche von der diesem unterliegenden Einen Geistigkeit des absoluten Selbst durchstrahlt sind. Auch in der Irrtumslehre läßt sich die absolute Transparenz der Erkenntnis durch die Annahme der realen „Existenz" unbestimmbarer Objekte und Wesenheiten leichter durchführen als unter den Voraussetzungen der „zweistufigen" Ontologie des Nyāya oder der Mīmāṃsā[175].

Maṇḍanas Widerlegung der vedāntischen Lehre zu skizzieren 128
ist leider nicht möglich, da die entsprechenden Verse nur trümmerhaft erhalten und daher durchweg unverständlich sind. Dies ist umso mehr zu bedauern, als Maṇḍana in der Brahmasiddhiḥ selbst den vedāntischen Standpunkt einnimmt[176] und es interessant wäre, welche Einwände er im Vibhramavivekaḥ gegen sie vorzubringen hatte.

d) Die Akhyātiḥ

Die von Maṇḍana als „Akhyātiḥ" bezeichnete Theorie ent- 129
spricht, wie bereits gesagt wurde, prinzipiell der Position Prabhākaras. Im einzelnen gehen jedoch die Ausführungen, die Maṇḍana dem Vertreter dieses Standpunktes in den Mund legt oder in seinem Sinne voraussetzt, wesentlich über das hinaus, was wir aus der Bṛhatī kennen. Da es kaum anzunehmen ist, daß Maṇḍana diese Gedanken, die übrigens größtenteils in der späteren Prābhākara-Mīmāṃsā belegbar sind (vgl. §§ 158 u. 160), erfunden

[173] Vgl. z. B. BS 10, 11ff.
[174] In diesem Zusammenhang ist IS I, 1c (vgl. auch IS 35, 5—7), wo die sāṃkhyistische Evolutionsreihe angedeutet ist, interessant.
[175] Die Ontologie der Bhāṭṭa-Mīmāṃsā ist eigentlich nur „einstufig", da auch das Nichtseiende an sich seiend ist.
[176] Vgl. auch § 101.

hat, dürften sie entweder von Prabhākara selbst in einer uns verlorenen Schrift oder von unbekannten Nachfolgern entwickelt worden sein.

a Zunächst erfährt der Begriff des „Nichterscheinens" *(akhyātiḥ)* drei verschiedene Interpretationen, von denen nur eine tatsächlich in der Bṛhatī vertreten wird (vgl. § 81), daß nämlich mit „Nichterscheinen" das Nichterfassen einer Erinnerung als solcher gemeint sei (vgl. VV 59ab[176a]). Eine zweite Interpretation, die „Nichterscheinen" als „Nichtsein von Erkenntnis" erklärt (VV 9, 32ab u. 48), mag durch die lakonische Bemerkung Prabhākaras, Irrtum „beruhe auf Nichterfassen" (Bṛh 52, 6), veranlaßt sein[177]. Die dritte Interpretation, welche besagt, daß mit „Nichterscheinen" die Nichtunterscheidung zweier Erkenntnisse oder ihrer Objekte gemeint sei, ist in der Bṛhatī nicht belegbar (vgl. §§ 85—86). Aber gerade sie ist diejenige, welche Maṇḍanas Ausführungen fast durchweg zugrunde liegt, so daß eine Fiktion Maṇḍanas ausgeschlossen erscheint. Auch ist ja gezeigt worden (vgl. § 85), daß sie eine notwendige Weiterbildung der Lehre der Bṛhatī darstellt. Es muß noch bemerkt werden, daß die erste und dritte Interpretation als Formen von Unvollständigerfassen (vgl. VV 50ab u. 51c), Nichtrichtigerfassen (*samyag agrahaḥ*, VV 37d; *khyātir asamyak*, VV 49ab) oder Undeutlicherfassen (*asphuṭagrahaṇam*, VV 33a u. 36b; vgl. auch 45b u. 116b; *apaṭudarśanam*, VV 51b; vgl. auch 49d) zueinander in näherer Beziehung stehen als zu der zweiten Interpretation.

b Die Polemik Maṇḍanas setzt ferner voraus, daß sich Prabhākara oder seine Schule mit gewissen Sonderfällen des Irrtums auseinandergesetzt hatte, die sich der Erklärung als Nichtunterscheidung einer Erinnerung und einer Wahrnehmung widersetzten. Es waren dies die aus physischen Störungen resultierenden Sinnestäuschungen (vgl. § 41), insbesondere die Auffassung einer weißen Muschel als gelb oder eines Stückes Zucker als bitter sowie die Wahrnehmung zweier Monde. Bei ihnen schien wegen des Fehlens einer Ähnlichkeit als auslösender Ursache eine Erinnerung kaum vertretbar. Man versuchte daher, die Gelbheit oder Bitterkeit

[176a] Die Stelle läßt sich aber auch im Sinne der dritten Interpretation erklären. In diesem Falle bliebe die erste Interpretation nur für die substratlosen Irrtümer (vgl. z. B. VV 53ab).

[177] Möglicherweise ist aber auch auf einen Vorgänger Prabhākaras angespielt.

aus einer Wahrnehmung der in dem erkrankten Sinnesorgan befindlichen Galle abzuleiten, und die Zweizahl des Mondes aus der Zweizahl der Funktionen des Sinnesorganes oder der daraus entstehenden Erkenntnisse. Eine ausführliche Analyse dieser Prozesse liegt uns jedoch erst bei Śālikanātha vor (vgl. § 160).

Schließlich ist in diesem Zusammenahang noch an die bereits c
in § 119—120 besprochenen modifizierten Formen des „Nirālambana-anumānam" zu erinnern, da auch sie meines Wissens in dem erhaltenen Teil der Werke Prabhākaras nicht zu finden sind.

Die Polemik Maṇḍanas gegen die Akhyātiḥ berührt im wesent- 130
lichen folgende Punkte:

1. Die Definition des Irrtums als „Nichterfassen" ist, wie auch immer dieses gefaßt wird, zu weit oder zu eng. Ohne die Annahme eines positiven Irrtums ist nicht durchzukommen (VV 48a—56b u. Komm.).

2. Die Deutung des Irrtums als „Nichterfassen" kann das bestimmte Handeln nicht erklären (VV 57c—67d u. Komm.).

3. Die Nichtunterscheidung der Erinnerung oder ihres Gegenstandes von der Wahrnehmung oder ihrem Gegenstand erweist sich bei eingehender Betrachtung als unmöglich. Unterscheidet nämlich die Erinnerung von sich aus ihren Gegenstand von dem einer Wahrnehmung, so ist die Nichtunterscheidung *(avivekaḥ)* ausgeschlossen (VV 68 u. Komm.). Meint man, beim Irrtum unterscheide sie ihn auf Grund einer Störung des psychischen Organes nicht, so ist darauf hinzuweisen, daß bei physisch bedingten Irrtümern das psychische Organ nachweisbar meist nicht gestört ist, da sie oft trotz einer Erinnerung an den richtigen Sachverhalt auftreten (VV 72—74 u. Komm.). Unterschiede hingegen die Erinnerung nicht von sich aus ihren Gegenstand von dem einer Wahrnehmung, so käme die Unterscheidung nur durch gegensätzliche Bestimmungen der Objekte zustande, so daß im Falle einer unbestimmten Wahrnehmung und einer Erinnerung immer Nichtunterscheidung, d. h. aber Irrtum, eintreten müßte (VV 69 u. Komm.). Daß dies in gewissen Fällen durch das ausdrückliche Bewußtsein „ich erinnere mich" verhindert werde, scheitert daran, daß dieses Bewußtsein mangels eines Unterschiedes von Wahrnehmung und Erinnerung gar nicht entstehen könnte (VV 70—71 u. Komm.).

4. Die Interpretation der Störung als bloß negativen Defekt macht, speziell bei den physisch bedingten Irrtümern, bei denen keine Ähnlichkeit vorliegt, die Ableitung ganz bestimmter

Irrtümer aus ganz bestimmten Störungen unmöglich (VV 75—76 u. Komm.).

5. Die in § 129b beschriebenen Erklärungsversuche der fraglichen Sonderfälle sind unzureichend. Die Gelbheit der Galle müßte, als im Auge befindliche, wenn sie überhaupt wahrgenommen werden könnte, auch dann wahrgenommen werden, wenn das Sinnesorgan nicht mit dem Erfassen eines äußeren Gegenstandes beschäftigt ist. In Wirklichkeit aber ist sie, als im Auge befindliche, wegen allzu großer Nähe überhaupt nicht wahrnehmbar, wie ins Auge geratenes Kollyrium (VV 77). Die Ableitung der Zweizahl des Mondes aus den Funktionen des Sinnesorganes oder den Erkenntnissen ist nicht möglich, weil diese bloß nachträglich aus dem Erkenntnisergebnis erschließbar sind (VV 78).

6. Das Mißtrauen gegen alle Erkenntnisse kann bei Annahme der „Akhyātiḥ" nicht ausgeschlossen werden (vgl. § 120f.).

7. Die „Akhyātiḥ" widerspricht dem unmittelbaren Bewußtsein des Irrtums, da sie die grammatische Koordination des Irrtumssatzes (das wäre im Deutschen: die Kopula „ist") nicht berücksichtigt (vgl. § 136; VV 119c—120b).

8. Die „Akhyātiḥ" widerspricht dem unmittelbaren Bewußtsein der Aufhebung, deren Charakter als Negation von etwas, das sich fälschlich ergeben hat, *(prasakta-pratiṣedhaḥ)* sie nicht gerecht wird (vgl. § 136; VV 157—162).

III. Zur Methode Maṇḍanas: Irrtums- und Aufhebungsphänomen als Grenzen der Theorie

131a Maṇḍana entwickelt seine eigene und auch die meisten der gegnerischen Irrtumstheorien nach einer ganz bestimmten Methode, dem sog. „Pariśeṣa-Schluß" (Schluß per exclusionem) oder der „Arthāpattiḥ" (notwendige Konsequenz aus dem vorliegenden Sachverhalt). So argumentiert er z. B. für die eigene Lehre folgendermaßen (vgl. VV 47): Wäre das Ding so, wie es erscheint, so handelte es sich nicht um Irrtum; wäre das Ding nicht, so könnte es nicht sinnlich-unmittelbar erscheinen; also ist es, aber anders, als es erfaßt wurde. Das Prinzip, welches dieser Argumentation zugrunde liegt, ist das des zu vermeidenden Widerspruches mit der Erfahrung oder dem tatsächlichen Bewußtsein *(pratītivirodhaḥ* oder *saṃvidvirodhaḥ)*. Im Falle des Irrtums ist der Theorie durch zwei Bewußtseinsphänomene

eine Grenze gesetzt: dem des Irrtums und dem der Aufhebung, oder dem des Erscheinens des irrtümlichen Inhaltes und dem seiner Irrtümlichkeit. Eine Theorie, die diesen beiden Phänomenen nicht gerecht werden kann, ist nicht haltbar. Von daher erklärt sich die im Vibhramavivekaḥ häufig anzutreffende Bemerkung, die gegnerische Theorie widerspreche dem tatsächlichen Bewußtsein, sei es der irrtümlichen oder der aufhebenden Erkenntnis.

Die Phänomene des Irrtums und der Aufhebung sind, ganz b
gleich ob man sie als schon im Zustand der vorstellungsfreien Erkenntnis auftretend ansetzt oder nicht, erst auf der Stufe der vorstellenden Erkenntnis sprachlich fixierbar und damit für den Theoretiker klar faßbar. Die vollständige sprachliche Fixierung einer Erkenntnis ist aber nur im Satz gegeben. Man kann somit sagen, daß die Grenze, innerhalb derer sich die Theorie des Irrtums bewegen muß, soll sie nicht die Phänomene verfehlen, von Irrtums- und Aufhebungssatz markiert ist.

Der Satz, insbesondere der Sanskrit-Satz, läßt nun, für sich c
genommen, in doppelter Weise der Interpretation verschiedene Möglichkeiten offen; erstens können der Satz und seine einzelnen Elemente auf ihren Gehalt hin verschieden ausgedeutet werden; zweitens läßt der Satz mehrere syntaktische Interpretationen zu. Darüber hinaus kann man noch das Verhältnis von Irrtums- und Aufhebungssatz in unterschiedlicher Weise auffassen. Es dürfte im Sinne einer systematischen Zusammenfassung des bisher Gesagten liegen, wenn wir im folgenden versuchen, zu zeigen, wie diese dreifachen Interpretationsmöglichkeiten von den verschiedenen Systemen jeweils in ihrem Sinne ausgenutzt wurden oder hätten ausgenutzt werden können.

Die Interpretation des Satzes und seiner Bestandteile auf ihren 132
Gehalt hin ist ein allgemeines, keineswegs auf Irrtums- und Aufhebungssatz beschränktes Problem. Die wichtigsten hier relevanten Positionen lassen sich in lockerem Anschluß an einen Passus aus Maṇḍanas BS (59, 20—73, 21; spez. 60, 10—18) entwickeln. Maṇḍana spricht dort über die Erkenntnis von Besonderem *(viśeṣaḥ, bhedaḥ)* und Allgemeinem *(sāmānyam)* und ihre Beziehung. Er glaubt dabei, grundsätzlich vier Positionen unterscheiden zu können.

1. Vom Standpunkt des Vaiśeṣika und Nyāya aus wären 133a
die Elemente eines einfachen Sanskritsatzes, z. B. *„idaṃ gauḥ"* („dies ist eine Kuh"), folgendermaßen zu interpretieren: „Dies"

ist die unbestimmte „Substanz“ *(dravyam)*. Die „Substanz“ ist das absolut Besondere, das Einzelne, in unserem Falle die einzelne Kuh. In dem Wort „Kuh“ ist das Allgemeine „Kuhsein“ *(gotvam)* angesprochen. Ihm wird eine eigene Realität zuerkannt, die jedoch nicht auf gleicher Ebene mit der des Einzeldinges stehen soll, indem man von diesem sagt, es habe Sein, während das Allgemeine ein (mehr oder weniger bestimmtes oder besonderes) Sein sei[178]. „Substanz“ und Allgemeines sind miteinander durch die ebenfalls als eigene Realität aufgefaßte Beziehung der Inhärenz *(samavāyaḥ)* verbunden, durch welche die Synthesis von „dies“ und „Kuh“, die im Sanskrit durch die grammatische Gleichordnung *(sāmānādhikaraṇyam)* der beiden Elemente zum Ausdruck gebracht ist, ermöglicht wird. Der Satz „*idaṃ gauḥ*“ müßte also für einen Anhänger des Nyāya-Vaiśeṣika als „*idaṃ gotvavat*“ („dies hat Kuhsein“ oder „dies ist Kuhsein habend“) interpretiert werden, und enthielte die Zuordnung eines bestimmten Allgemeinen an die zunächst unbestimmte Substanz.

Irrtum wäre nach dieser Interpretation des Satzes die Bestimmung eines zunächst unbestimmten Dinges als etwas, das es gar nicht ist, im Sinne der Zuordnung eines falschen bestimmten Allgemeinen. Die Aufhebung würde die Negation dieser Zuordnung beinhalten[179].

b 2. Für Kumārila ist im Gegensatz zum Nyāya-Vaiśeṣika, wo es in ein „Kategorien“-Bündel aufgelöst ist, das Konkretum *(vyaktiḥ, vastu)* das eigentlich Wirkliche. Es vereinigt in sich all jene Elemente, die im Nyāya-Vaiśeṣika als eigene Wesenheiten auseinandertraten. Es ist somit zugleich Besonderes bzw. Einzelnes und Allgemeines. Besonderheit und Allgemeinheit sind das Wesen *(ātmā)* des Konkretums und somit von diesem nicht verschieden. Sie sind aber auch nicht abstrakt identisch mit ihm, sondern dieses ist ihre konkrete Einheit, in der sie zugleich als unterschiedene bestehen, ohne auseinanderzufallen: Sie sind Momente in ihm. Die Beziehung des Konkretums zu seinen Aspekten Allgemeinheit und Besonderheit ist somit die des Sie-zum-Wesen-Habens oder der konkreten Identität *(tādātmyam)*, oder die der Verschiedenheit-und-Nichtverschiedenheit-zugleich *(bhedābhedaḥ)*. In dem Satz „dies ist eine

---

[178] *sattāsambandhaḥ* (PDhS S. 121) und *svātmasattvam* (PDhS S. 133).

[179] Analog ist auch im folgenden die Aufhebung immer die Negation des Irrtums. Eine Ausnahme macht erst Prabhākara.

Kuh“ bedeutet von diesen Voraussetzungen her „dies“ das unbestimmte Konkretum, „Kuh“ seinen bestimmten allgemeinen Aspekt, der Gattung der Kühe anzugehören. Die Synthesis ist dadurch möglich, daß das Allgemeine als Moment von dem Konkretum nicht verschieden ist. Der Satz „dies ist eine Kuh“ ist also eine Bestimmung des zunächst unbestimmten Konkretums unter einem bestimmten allgemeinen Aspekt. Irrtum würde von diesen Voraussetzungen her darin bestehen, daß etwas unter einem Aspekt, der gar nicht in ihm enthalten ist, erkannt wird.

Hatten die beiden soeben geschilderten Interpretationen 134
des Satzes sowohl Besonderes als auch Allgemeines als wirklich anerkannt, und sich bloß dadurch unterschieden, daß die erste beide als verschiedene Wesenheiten, die zweite hingegen sie als in der Einheit des Konkretums aufgehobene Momente auffaßte, so wird von den beiden folgenden Interpretationen jeweils nur eines von beiden als wirklich anerkannt, das andere hingegen in die Vorstellung *(vikalpaḥ)* verwiesen.

3. Die Buddhisten — gemeint ist insbesondere Dharmakīrti — vertreten den Standpunkt, daß nur das Besondere a
wirklich sei, und zwar das absolut *(ātyantika-)* Besondere, das Einzelne, oder besser die einzelnen, nur durch sich selbst gekennzeichneten Dinge *(viśeṣā eva vastūni*, BS 60, 12f.). Als solche sind sie Gegenstand der vorstellungsfreien Anschauung. Dadurch jedoch, daß man ihre absolute Besonderheit nicht festzustellen vermag *(niścayāsāmarthyāt*, BS 60, 13), entsteht eine Vorstellung *(kalpanā)*, die ihnen eine allgemeine Bestimmung zuschreibt. Von dieser Position her wäre der Satz „dies ist eine Kuh“ dahin zu interpretieren, daß „Kuh“ die Vorstellung des Allgemeinen bezeichnet, mit „dies“ dagegen dasjenige gemeint ist, auf das es übertragen wird, also das an sich sprachlich nicht fixierbare „Svalakṣaṇam“. Die Synthesis von Allgemeinem und Einzelnem wird ebenfalls von der Vorstellung vollzogen, da diese das Allgemeine nicht als einen statischen Inhalt, sondern zugleich seine falsche Zuordnung oder Übertragung *(adhyāropaḥ)* auf das Einzelne einschließt. Die empirische Richtigkeit einer Vorstellung wird durch ihr Sichbewähren in der Praxis entschieden. Irrtum würde darin bestehen, daß auf das „Svalakṣaṇam“ eine Allgemeines übertragen wird, das in der Praxis zum Scheitern führt.

4. Maṇḍanas eigene, den vedāntischen Standpunkt vertretende Lehre erscheint als die Umkehrung der Lehre Dharma- b
kīrtis. Für Maṇḍana ist das Wirkliche das absolut Allgemeine,

aber nicht in dem abstrakten Sinne des Seins *(sattā)* des Vaiśeṣika, sondern als das Seiende, d. h. das Insichseiende, das zugleich die Totalität (*sarvam*, BS I, 1c) ist, von der alles Besondere und Einzelne nur Abspaltungen *(avacchedāḥ)* sind. Dieses reine Wirkliche (*vastumātram*, BS 70, 24) oder reine Seiende (*sanmātram*, BS 58, 20) leuchtet in der vorstellungsfreien Anschauung auf. Alle Unterschiedlichkeit oder Besonderung ist Schöpfung der Vorstellung oder des Nichtwissens: „Dadurch, daß man den ungespaltenen *(anavacchinnaḥ)*, unendlichen *(anantaḥ)* (Nichtunterschied, *abhedaḥ*) nicht als solchen festzustellen vermag *(niścetum aśakteḥ)*, ... entsteht die Vorstellung von Unterschieden" (BS 60, 15—17). Von hierher ergibt sich für den Satz „dies ist eine Kuh" folgende Interpretation: „Dies" sagt das absolut Allgemeine, das zugleich Insichseiendes oder Subjekt ist, d. h. das Brahman selbst, aus. „Kuh" dagegen bezeichnet die Vorstellung einer Besonderheit, eines bestimmten Allgemeinen. Die Synthesis ist analog zu Dharmakīrti ebenfalls Werk der Vorstellung als einer Übertragung von Bestimmtheiten oder Einschränkungen. Empirischer Irrtum müßte analog zu Dharmakīrti als Übertragung einer in der Praxis unbrauchbaren Bestimmtheit erklärt werden, doch ist mir eine entsprechende Stelle in der Brahmasiddhiḥ nicht bekannt.

135a Bei den im vorigen aus der allgemeinen Interpretation des Satzes abgeleiteten Auslegungen des Irrtumssatzes war im Sinne eines unmittelbaren Verständnisses das unbestimmte „*idam*" als Subjekt und das bestimmte Allgemeine, z. B. „*rajatam*", als Prädikat aufgefaßt worden: „dies ist Silber". Die vier sich hiermit ergebenden Interpretationen erweisen sich jedoch als bloß auf den Irrtum mit Substrat anwendbar, da nur hier eine Zuschreibung einer unzutreffenden Bestimmtheit an ein vorhandenes Unbestimmtes, oder ein Auffassen eines Vorhandenen als etwas anderes, vorliegt. Bei Theorien jedoch, die vom Modell des Irrtums ohne Substrat ausgehen, wird nicht eine irrtümliche Bestimmung auf ein Vorhandenes übertragen, sondern ein vollständiges Ding — Bestimmungen und Bestimmungsträger — irrtümlich als vorhanden aufgefaßt. Es fragt sich nun, ob dieses Ding ist oder nicht ist.

b Ist es, so ist es jedenfalls nicht dort, wo man es erfaßt, sondern anderswo. Es wird als „Dies" erfaßt, ist aber nicht als „Dies". Irrtum ist somit falsche raum-zeitliche Einordnung. Um dies mit dem Irrtumssatz zu vereinbaren, kann man ihn syntaktisch anders ausdeuten, indem man „*idam*" als Prädikat und „*rajatam*" als Subjekt setzt: „das Silber ist ein Dies". Für die Yogācāras ist hierbei „Silber" die gegenständliche Bestimmtheit der Erkenntnis selbst, und der Irrtum besteht darin, daß es als ein Erkenntnisäußeres erscheint, Für den Vyākhyātṛ ist „Silber" reales, aber nicht gegenwärtiges Silber, und der Irrtum besteht darin, daß dieses „Jene" als „Dies" erscheint.

Ist das irrtümlich erkannte Ding nicht, so besteht Irrtum darin, daß Nichtseiendes als seiend erscheint, und zwar erscheint dies Silber als seiend. Der Mādhyamika, insofern er diesen Standpunkt vertritt, müßte somit das Prädikat des Irrtumssatzes auf eine bloße Existenzaussage reduzieren, deren Subjekt das an sich nichtseiende Individuum „dies Silber" ist: „dies Silber ist (= existiert)" *(idaṃ rajatam[asti])*. c

War für den Mādhyamika die Notwendigkeit gegeben, den Irrtumssatz auf eine bloße Existenzaussage zu reduzieren, so muß Prabhākara im Sinne seiner prinzipiellen Leugnung von wirklichem Irrtum den Irrtumssatz als Satz überhaupt negieren. Für ihn stehen die Elemente „*idam*" und „*rajatam*" — zu interpretieren sind sie wie im Nyāya-Vaiśeṣika als unbestimmte „Substanz" *(dravyam)* und bestimmtes Allgemeines *(sāmānyam)* — ohne syntaktische Beziehung nebeneinander, d. h. die grammatische Koordination hat keine Bedeutung, es liegt keine Synthesis vor: „‚dies' // ‚Silber'". Der Aufhebungssatz, welcher bei den übrigen Theorien die Negation der Aussage des Irrtumssatzes darstellt, ist für Prabhākara lediglich die ausdrückliche Feststellung der Beziehungslosigkeit von „dies" und „Silber", welche im Irrtum nicht erfaßt wurde: Die Aufhebung ist die Vervollständigung des „Irrtums": „dies ist nicht Silber", d. h. „‚dies' und ‚Silber' sind verschieden". 136

Die Lehre Prabhākaras unterscheidet sich von den übrigen Theorien dadurch, daß bei ihr Irrtums- und Aufhebungssatz beide gleich wahr sind, somit das eine wie das andere Phänomen restlos bejaht wird, während jene den Aufhebungssatz als Richtigstellung des Irrtumssatzes interpretierten und ihm somit vor diesem den Vorzug gaben. Die Interpretation von Irrtums- und Aufhebungssatz als in ihrem Verhältnis zueinander gleichberechtigt wurde, unter Voraussetzung der syntaktischen Interpretation im Sinne des Mādhyamika — von anderen Schulen aufgegriffen. Dies war nur unter der Voraussetzung einer mehrstufigen Ontologie möglich. Es gab prinzipiell zwei Möglichkeiten: 137

Entweder faßte man das im Irrtumssatz ausgesagte Sein und das im Aufhebungssatz ausgesagte Nichtsein positiv: dann war die Konsequenz, daß das Irrtumsobjekt sowohl seiend als nichtseiend *(sadasat)* ist. Oder man faßte „Sein" und „Nichtsein" negativ im Sinne von „nicht Nichtsein" und „nicht Sein": dann war das Irrtumsobjekt weder seiend noch nichtseiend, d. h. unbestimmbar *(anirvacanīyam)*. Der erstere Standpunkt wird an einer Stelle Jainakreisen[180] zugeschrieben, der andere Standpunkt ist der des späteren Vedānta[181].

III. TEIL: ZUR ENTWICKLUNG DER IRRTUMSLEHRE NACH MAṆḌANA

138 Mit Maṇḍana hat die Entwicklung der indischen Irrtumslehre einen ersten Höhepunkt erreicht. Ihre Weiterentwicklung zum zweiten Höhepunkt im Vedānta kann hier nicht mehr behandelt werden. Wir beschränken uns auf eine kurze Andeutung der Beziehung des späteren Vedānta zu Maṇḍanas Vibhramavivekaḥ (vgl. § 162). Zuvor wollen wir jedoch noch auf einige Ausläufer der ersten Entwicklungsperiode eingehen.

I. Nyāya und Vaiśeṣika

A. Die spätere Ācārya-Schule

139a Für die Ācārya-Schule läßt sich außer den beiden in Kap. V des I. Teiles besprochenen Lehren noch eine dritte belegen[182], in der die These des Vyākhyātṛ, im Irrtum erscheine ein vollständiges nichtgegenwärtiges Ding, übernommen ist. Andererseits beharrt man darauf, daß das Substrat Objekt ist. Da es aber in keiner Weise in der Erkenntnis erscheint, ist die Objektdefinition Dignāgas, auch in der Interpretation der älteren Ācārya-Schule (vgl. § 24), unbrauchbar. Man mußte also eine neue Definition entwickeln, wofür ja bereits Maṇḍana ein Vorbild gegeben hatte. Man versuchte

[180] Vgl. Sambandhoktiḥ 56, 21. — Normalerweise vertreten die Jainas jedoch die Anyathākhyātiḥ.

[181] Im einzelnen ist die Interpretation von Irrtums- und Aufhebungssatz im späteren Vedānta jedoch erheblich komplizierter.

[182] Ob der Name der bedeutendsten Persönlichkeit des Nyāya zwischen Dharmakīrti und Trilocana, des Śaṅkarasvāmin (vgl. Steinkellner S. 156), mit dieser Lehre in Verbindung gebracht werden darf, vermag ich nicht zu entscheiden.

einerseits, das Objekt als Ursache der Erkenntnis eindeutig zu fassen (was sich jedoch nur durch negative Bestimmungen bewerkstelligen ließ). Andererseits folgte man Maṇḍana und bestimmte es von der Wirkung der Erkenntnis — dem Handeln[183] — her. So heißt es: „Objekt ist das, was die Erkenntnis erzeugt, dabei aber von Erkenntnissubjekt und Erkenntnismittel verschieden ist[184]", oder: „Objekt ist das, was Gegenstand der Tätigkeit des Sinnesorganes ist, und worauf man mit dem Finger usw. hinweist[185]", bzw.: „Objekt ist das, was mit dem Finger als ‚dies' bezeichnet wird und die Erkenntnis als Gegenstand (des Sinnesorganes) erzeugt[186]."

Objekt und Inhalt der irrtümlichen Erkenntnis sind also nach dieser Lehre zwei verschiedene Dinge[187]. Die Irrtümlichkeit des Irrtums besteht darin, daß er „das seinem (Inhalt) entsprechende Objekt aufgegeben und sich einem anderen Objekt zugewandt hat[188]". Hier wird also die beschränkte Transparenz der Erkenntnis noch offener als in der älteren Ācārya-Schule vertreten. Irrtum ist hier nicht mehr bloß falsches Bestimmen eines Dinges, sondern Erfassen eines Dinges statt eines anderen, Verwechslung eines Dinges mit einem anderen. b

Die Interpretation des Irrtumssatzes im Sinne dieser Lehre würde der des Vyākhyātṛ entsprechen: „Silber" bezeichnet den erscheinenden Inhalt, das vollständige Silber-Ding; „dies" hingegen bezeichnet die Art und Weise des Erscheinens, seine sinnliche Unmittelbarkeit (vgl. Vyom 540, 8f.), oder das Erscheinen des Silbers als hier und jetzt gegenwärtig. Die Schwierigkeit würde wie beim Vyākhyātṛ darin bestehen, daß dieses erscheinende Gegenwärtigsein in Wirklichkeit nichtseiend ist. Daß aber im Gegensatz zum Vyākhyātṛ das Substrat — z. B. die Perlmuschel — als Objekt anzusehen ist, ergibt sich vor allem daraus, daß andernfalls die Silbererkenntnis nicht durch die Erkenntnis c

[183] Zum Begriff des „Handelns" *(vyavahāraḥ)* vgl. Anm. 215.

[184] NM 83, 21: *kartṛkaraṇavyatiriktaṃ jñānajanakam ālambanam ucyate.*

[185] Vyom 541, 6f.: ... *indriyavyāpāraviṣayo 'ṅgulyādinā vyapadiśyamānaś ca .... viṣayaḥ.*

[186] NM 170, 19f.: *idam ity aṅgulyā nirdiśyamānaṃ karmatayā yaj jñānasya janakaṃ, tad ālambanam.*

[187] Vgl. NM 83, 19f.: *anyad ālambanaṃ cānyat pratibhātīti kecana; / ālambanaṃ dīdhitayas, toyaṃ ca pratibhāsate //*

[188] Vyom 540, 22f.: *mithyātvaṃ cāsya svaviṣayaparityāgena viṣayāntaropasarpaṇāt.*

der Perlmuschel — als der Erkenntnis des wahren Sachverhaltes — aufgehoben werden könnte; denn wenn zwei Erkenntnisse verschiedene Objekte haben, so hebt nicht eine die andere auf (Vyom 541, 7—9).

140 Auch die Theorie der späteren Ācārya-Schule stößt, da sie vom Modell des Irrtums mit Substrat ausgeht, bei substratlosen Irrtümern auf Schwierigkeiten. Man versuchte daher, auch bei normalerweise als substratlos geltenden Irrtümern nach Möglichkeit ein Substrat aufzuzeigen. So behauptete man z. B. — ähnlich wie Maṇḍana (vgl. § 110) —, daß die Erkenntnis von Haarbüscheln *(keśoṇḍrakajñānam)* bei einem Timira-Kranken die Sonnenstrahlen zum Substrat — und infolgedessen auch zum Objekt — habe[189]. Die meisten Schwierigkeiten machte der Traum. Auch bei ihm scheint es Versuche gegeben zu haben, ihn in das Modell des Irrtums mit Substrat zu zwängen; denn es heißt bei Vyomaśiva: „Andere aber meinen: Objekt des Traumes sind Wände usw., indem sie als Elefanten (usw.) auftreten[190]." Aber Vyomaśiva meint, dies sei nicht möglich, da weder die Sinnesorgane, die ja im Schlaf nicht funktionieren, noch das psychische Organ, das nach außen nicht selbständig sei, jene Gegenstände erfassen könnten[191].

141a Die Vergegenwärtigung des „Jenen" erfolgt auch nach der späteren Ācārya-Schule durch eine Erinnerung. Vyomaśiva sagt daher ausdrücklich, mit dem von Praśastapāda als vergegenwärtigende Ursache angegebenen Eindruck *(saṃskāraḥ)* sei die Erinnerung selbst gemeint[192]. Auch beim Traum, den Praśastapāda u. a. aus einem Erinnerungseindruck entstehen läßt (PDhS 548, 20), sagt Vyomaśiva: „Der Erinnerungseindruck ist vermittels des Entstehens einer Erinnerung Ursache für das Entstehen der Traumerkenntnis[193]."

b Es scheinen sich jedoch auch Zweifel an dem tatsächlichen Auftreten einer vollständigen Erinnerung im Irrtumsprozeß ge-

---

[189] Z. B. NM 170, 21ff.

[190] Vyom 551, 11f.: *anye tu — kuḍyādaya eva hastyātmanā vyavasthitāḥ svapnajñānasya ālambanam iti manyante.* — Beachte die „ultrarealistische" Ausdrucksweise! — Vgl. auch SR Bd. I, S. 141.

[191] Vyom 551, 14ff.

[192] Vyom 539, 15: *saṃskārakāryatvāt smṛtiḥ saṃskārapadena vivakṣitā.*

[193] Vyom 551, 6f.: *saṃskārah smṛtyutpattidvāreṇa svapnajñānotpattau kāraṇam.* Vgl. auch Vyom 552, 13f.

regt zu haben, wie eine Bemerkung Jayantas auf einen Einwand eines Vertreters der Prābhākara-Mīmāṃsā zeigt. Der Prābhākara hatte, um zu zeigen, daß die bei seiner Irrtumstheorie notwendigen Annahmen auch bei der Irrtumslehre des Nyāya unumgänglich seien, gesagt (NM 165, 2ff.): „Ihr nehmt an, daß von einer Erinnerung vergegenwärtigtes *(smṛtyupasthāpitam)* Silber die Erkenntnis erzeuge (Standpunkt des Vyākhyātṛ!). Eine Erinnerung an Silber ist also unumgänglich. Aber die Erinnerung an Silber tritt in diesem Falle nicht in der ihr eigentümlichen Gestalt *(svena rūpeṇa)* auf, da das Bewußtsein ‚ich erinnere mich' fehlt." Jayanta entgegnet (NM 170, 33ff.): „Wir nehmen zwar an, daß eine in einer Erinnerung auftauchende *(smṛtyupārūḍha-)* Gestalt von Silber erscheint, und sind auch damit einverstanden, daß diese Erinnerung unterschlagen ist *(smṛtipramoṣam)*. Aber dabei lassen wir es nicht bewenden; denn auch das (positive) Erleben von Silber usw. *(rajatādyanubhavaḥ)* wird bewußt, so daß man nicht schon bei der Unterschlagung der Erinnerung stehen bleiben darf." In der späteren Auseinandersetzung war man also — wahrscheinlich unter dem Einfluß der Prābhākara-Mīmāṃsā — auch innerhalb des Nyāya zu der Einsicht gekommen, daß im Irrtumsprozeß keine vollständige Erinnerung auftritt, da man sich ihrer nicht bewußt wird, sondern nur eine „unterschlagene", d. h. nicht als solche bewußte.

Die spätere Ācārya-Schule hat wie der Vyākhyātṛ die Vergegenwärtigung eines vollständigen nichtgegenwärtigen Dinges zu 14
leisten. Sie hat aber diesem gegenüber den Vorteil, daß sie die sinnliche Unmittelbarkeit der irrtümlichen Erkenntnis auf den Kontakt des Sinnesorganes mit dem als Objekt fungierenden Substrat zurückführen kann. Dafür, daß das hieraus resultierende sinnlich-unmittelbare Erscheinen nicht dem Substrat, sondern dem „Jenen" zugute kommt, wird eine Störung verantwortlich gemacht. Infolgedessen heißt es: „(Ursache des Irrtums ist) das von einer Störung beeinflußte Sinnesorgan[194]." Dies wird näher ausgeführt: „Der Irrtum entsteht aus dem mit einer Störung behafteten Sinnesorgan, das nicht in der Lage ist, die charakteristischen Bestimmungen des gegenwärtigen Dinges — Dreieckigsein usw. — zu erfassen, und unterstützt wird von der Erinnerung an die charakteristischen Bestimmungen eines anderen, (eben-

---

[194] NM 167, 30f.: *doṣasahitam indriyam;* Vyom 540, 18f.: *doṣānugṛhītasya indriyādeḥ.*

falls) mit den allgemeinen Bestimmungen (des unvollständig wahrgenommenen Dinges) verbundenen Dinges[195]."

143 Hatte Maṇḍana bei physisch bedingten Irrtümern auf eine Erinnerung als vergegenwärtigende Ursache verzichtet (vgl. § 109), so hält die spätere Ācārya-Schule offensichtlich daran fest. Als auslösende Ursache (vgl. § 41) setzte man die spezifische Ursache — die physische Störung — an. Analog war bei Halluzinationen auf Grund besonderer psychischer Belastungen (vgl. ebenfalls § 41, sowie § 114) die psychische Störung zugleich auch auslösende Ursache. Beim Traum konnte gleichfalls eine Störung des psychischen Organes — der Schlaf (vgl. §§ 15 u. 111) —, oder auch das starke Bekümmertsein um eine Sache (*cintā*, vgl. § 83), oder im Anschluß an Praśastapāda (§ 54) eine physische Störung, bestehend in einer Unausgewogenheit der Körpersäfte, als auslösende Ursache angenommen werden. Wo dies alles nicht in Frage kam, konnte man auf das „Unsichtbare" (*adṛṣṭam*, d. h. das Karma) zurückgreifen (vgl. §§ 54 u. 83). Eine vollständige Aufzählung der verschiedenen Möglichkeiten gibt Jayanta (NM 83, 30ff.): „Gewöhnlich erscheint im Irrtum eine in einer Erinnerung auftauchende Gestalt *(ākāraḥ smṛtyupārūḍhaḥ)*. Der Anlaß für die Erinnerung aber ist in den verschiedenen Fällen und unter verschiedenen Umständen verschieden: manchmal die Erkenntnis eines ähnlichen (Gegenstandes), manchmal Liebe, Kummer usw., manchmal die Sehgewohnheit (*darśanābhyāsaḥ* statt *adarśanābhyāsaḥ*), manchmal die Timira-Krankheit des Auges, manchmal Schlaf *(nidrā)*, manchmal starkes Bekümmertsein *(cintā)*, manchmal eine Abnormität der Körpersäfte; wenn sich kein (anderer) Anlaß feststellen läßt, ist das „Unsichtbare" Anlaß für die Erinnerung."

144 Nur bei Trauminhalten, die von der betreffenden Person in dieser Existenz noch nie erlebt worden sind (vgl. § 42), scheint man auf eine Erinnerung als vergegenwärtigende Ursache verzichtet zu haben. Hatte man in der Mīmāṃsā (vgl. §§ 74 u. 113) in diesen Fällen eine Erinnerung an ein Erlebnis einer früheren Existenz angenommen, so heißt es dagegen bei Jayanta (NM 168, 12ff.): „Daß man sich im Traum z. B. an die eigene Enthauptung, die man doch noch nie erlebt hat, erinnere, dies auch nur zu sagen ist schon schlimm. (Sollte der Gegner meinen:) ‚In einer früheren

[195] NM 168, 1—3: ... *doṣakaluṣitād indriyāt puro'vasthitadharmigatatrikoṇatvādiviśeṣāvamarśakauśalaśūnyāt sāmānyadharmasahacaritapadārthāntaragataviśeṣasmaraṇopakṛtād bhavati viparītapratyayaḥ.*

Existenz hat der Betreffende seine Enthauptung erlebt', so wird damit sein eigener Ausspruch, daß man sich an Erlebnisse früherer Existenzen nicht erinnere, hinfällig. Und woher ergäbe sich dann die Spezifizierung, daß man sich nur an etwas Bestimmtes zu einer bestimmten Zeit, und nicht immer an alles erinnert?"[196] Man lehnte also in diesen Fällen eine Erinnerung als vergegenwärtigende Ursache ab. Nur an der Bedingung, daß der Inhalt irgendwann irgendwo existieren müsse, hielt man fest: „.... Wir behaupten, daß Nichtseiendes nicht erscheine, nicht Nichterlebtes. — ‚Aber wenn du es nicht erlebt hast, wie weißt du dann, daß es ist? Weißt du aber, daß es ist, so hast du es ja erlebt!' — So ist es nicht; (denn) wenn ich selbst es auch nicht erlebt habe, so kann es doch ein anderer erlebt haben. Indem aber ein anderer es erlebt hat, kann es als seiend bezeichnet werden. Eine Erinnerung an von einem anderen Erlebtes ist jedoch nicht möglich ..." (NM 168, 18ff.).

14 Bei in sich widerspruchsvollen Trauminhalten vertrat man — wie wohl schon Maṇḍana (vgl. § 113) — die Lehre, daß es sich hier lediglich um falsche Kombinationen von Erfahrungselementen handle: „Bei der Wahrnehmung von brennendem Wasser, tropfendem Feuer oder fließenden Steinen erkennt man an etwas eine Erscheinungsform *(rūpam)*, die (in Wirklichkeit) an etwas anderem existiert; sie ist aber nicht schlechthin nichtseiend *(asat)*" (NM II, 111, 16f.).

14 Aus den in § 50 angeführten Stellen geht hervor, daß Jayanta dem Sūtrawort „nicht abweichend" *(avyabhicāri)* sowohl — im Sinne des Ācārya — die Funktion zuerkennt, Irrtümer mit Substrat, die im Zustand der vorstellenden Wahrnehmung auftreten, als auch — im Sinne des Vyākhyātṛ — Irrtümer, die im Zustande der vorstellungsfreien Wahrnehmung auftreten, auszuschließen. Aber während er dem Ācārya vorbehaltlos zustimmen kann, da er wie dieser die Existenz einer (sprachlich) vorstellenden Wahrnehmung vertritt (vgl. z. B. NM 85, 9—10), scheint er mit

[196] *svapne tu svaśiraśchedāder atyantānanubhūtasya smṛtir iti kathyamānam eva trapākaram. janmāntare nijamastakalavanam anubhūtam anena iti ced, idam api svabhāṣitam asāraṃ, yaj janmāntarānubhūtaṃ ⟨na⟩ smaryate; tatra ca kutastya eṣa niyamo, yat ⟨kiṃcit⟩ kadācid eva smaryate, na sarvadā sarvam iti.* — In einem anderen Zusammenhang scheint Jayanta eine Erinnerung an ein Erlebnis einer früheren Existenz zuzugeben. NM 84, 3—4 heißt es: „Wer weiß denn, ob ein kleines Kind zwei Monde sieht oder nicht? Wenn es sie sieht, so ist als Ursache für die Erinnerung daran das „Unsichtbare" anzusetzen." — Vgl. auch § 155c.

der Behauptung, der Irrtum (mit Substrat) trete bereits in der vorstellungsfreien Wahrnehmung auf, unter dem Einfluß der inzwischen vorgenommenen Scheidung von sprachlich und sachlich bestimmender Vorstellung etwas anderes zu meinen als der Vyākhyātṛ. Während für diesen der vorstellungsfreie Irrtum eine unmittelbare Anschauung *(ālocanam)* nichtgegenwärtigen Silbers bedeutete (vgl. § 49b), erfaßt nach Jayanta die unmittelbare Anschauung das Substrat in seiner allgemeinen Form. Auf Grund der Erinnerung an die Besonderheiten von Silber entsteht dann eine Erkenntnis des Substrates als mit den Besonderheiten von Silber verknüpft, bei der es sich zweifellos um eine sachlich bestimmende Vorstellung handelt. Sie kann aber insofern als vorstellungsfrei bezeichnet werden, als die sprachlich bestimmende Vorstellung erst im Anschluß an sie entsteht (NM 85, 5—18, spez. 15—18; vgl. § 50).

b Diese Auffassung Jayantas scheint nicht ganz mit derjenigen Vyomaśivas übereinzustimmen, der sich an den Vertreter der Ācārya-Schule, dessen Stellungnahme zur Frage des Irrtumsobjektes wir in § 139 dargestellt haben, anschließt. Nach Vyomaśiva entsteht nach der Erkenntnis der Ähnlichkeit (d. h. der Wahrnehmung derjenigen Bestimmungen des Substrates, die ihm mit dem anderen Gegenstand gemeinsam sind,) eine Erinnerung nicht an die besonderen Bestimmungen des anderen Dinges, sondern an das andere Ding selbst, als vollständigen Komplex von Bestimmungen und Bestimmungsträger (vgl. Vyom 539, 23: *aśvānusmaraṇāt*). Daraufhin erzeugt auf Grund dieses zusätzlichen Momentes im Kausalkomplex und auf Grund einer Störung der Kontakt des Sinnesorganes mit dem Substrat eine irrtümliche Erkenntnis, in der z. B. Silber (als vollständiges Ding) erscheint. Diese Angaben Vyomaśivas machen den Eindruck, als betrachte er im Sinne des Vyākhyātṛ die Wahrnehmung des Substrates in seinen allgemeinen Bestimmungen bloß als eine Voraussetzung des eigentlichen Irrtums, der bereits auf der Stufe der vorstellungsfreien Anschauung als Verwechslung auftritt.

c Wir geben im folgenden der Übersicht halber in einer Tabelle an, welche Stufen der Wahrnehmungsirrtum nach den verschiedenen Lehren umfaßt und was Objekt und Inhalt der einzelnen Stufen ist:[197]

[197] Die starke Verdickung einer senkrechten Linie deutet an, daß ab dort der eigentliche Irrtum beginnt.

		Voraussetzungen des Irrtums: Wahrnehmung	Voraussetzungen des Irrtums: Erinnerung	vorstellungsfreie Wahrnehmung	Erinnerung	vorstellende Wahrnehmung		
ältere Ācārya-Schule				unbestimmtes Substrat	besondere Bestimmung eines nichtgegenwärtigen Dinges	**Objekt:** unbestimmtes Substrat **Inhalt:** Substrat als verbunden mit der sachlichen Bestimmung und sprachlichen Bezeichnung (?) des nichtgegenwärtigen Dinges		
Vyākhyātṛ-Schule	1. Stufe (§ 35)			nichtgegenwärtiges Ding	(gehört nicht mehr zur Wahrnehmung)			
	2. Stufe (§ 39)	unbestimmtes Substrat	nichtgegenwärtiges Ding	nichtgegenwärtiges Ding				
spätere Ācārya-Schule	Jayanta (§ 146a)			unbestimmtes Substrat	Erinnerung: besondere Bestimmung eines nichtgegenwärtigen Dinges	**sachlich** vorstellende Wahrnehmung: **Objekt:** unbestimmtes Substrat **Inhalt:** Substrat als verbunden mit der Bestimmung des nichtgegenwärtigen Dinges	Erinnerung: sprachliche Bezeichnung des nichtgegenwärtigen Dinges	**sprachlich** vorstellende Wahrnehmung: **Objekt:** unbestimmtes Substrat **Inhalt:** Substrat als verbunden mit der sprachlichen Bezeichnung (und der sachlichen Bestimmung ?) des nichtgegenwärtigen Dinges
	Vyomaśiva (Śaṅkarasvāmin ?) (§ 139 u. 146b)	unbestimmtes Substrat	nichtgegenwärtiges Ding	**Objekt:** Substrat **Inhalt:** nichtgegenwärtiges Ding	?			

B. *Śrīdhara*

147 Eine Weiterentwicklung der Irrtumslehre Maṇḍanas findet sich bei Śrīdhara, der, wie ich bereits an anderer Stelle[198] gezeigt habe, in seiner Erkenntnislehre weitgehend in der Gefolgschaft einer Richtung des Nyāya steht, die sehr stark vom Kumārila und seiner Schule, speziell auch Maṇḍana, beeinflußt ist und wahrscheinlich ihren Ausgang von Trilocana nimmt.

Die Abhängigkeit Śrīdharas von Maṇḍana zeigt sich in der Irrtumslehre darin, daß er zunächst dessen Objektdefinition übernimmt (*hānādivyavahārayogyatā cālambanārthaḥ*, NKand 181, 12). Ferner benutzt er sowohl das Modell des Irrtums mit Substrat als auch das des Irrtums ohne Substrat (NKand 178, 27—179, 2). Mit dem letzteren, das er, wie Maṇḍana (vgl. § 111), dahin bestimmt, daß Nichtgegenwärtiges als gegenwärtig erscheine (*avartamāno 'rthaḥ ... vartamānākāreṇa pratīyate*, ib. 179, 1f.), erklärt er jene Halluzinationen, die unter dem Einfluß psychischer Störungen (Liebesleidenschaft usw.) entstehen (vgl. §§ 41, 114 u. 148, 2). Den Traum muß Śrīdhara im Anschluß an den Grundtext Praśastapādas vom Irrtum abtrennen. Er begründet dies folgendermaßen: Wenn der Traum auch, da er etwas als etwas, was es nicht ist, erfaßt, Irrtum ist, so ist er doch insofern von ihm verschieden, als er einem anderen Zustand (dem Schlaf) angehört (ib. 185, 25f.). Außerdem ist für Śrīdhara wie für Praśastapāda der Traum nicht wie bei Maṇḍana notwendig an einen Erinnerungseindruck geknüpft (ib. 185, 22—24).

148 Eine wesentliche Präzisierung der Aussagen Maṇḍanas bietet Śrīdhara dadurch, daß er genau angibt, bei welchen Irrtümern ein Eindruck (*saṃskāraḥ*) wirksam ist, und bei welchen nicht. Ferner gibt er eine klare Antwort auf die Frage des Verhältnisses von Irrtum und Vorstellung. Bei ihm ist die alte Unterscheidung von Irrtümern mit und ohne Substrat mit der hauptsächlich von Dharmakīrti bewußt gemachten Unterscheidung von Irrtümern, die auf einer physischen Störung (des Sinnesorganes) beruhen, und solchen, die der Reflexion zuzuschreiben sind, zusammengedacht. Śrīdhara unterscheidet von diesen beiden Aspekten her drei Gruppen von Irrtümern:

[198] Vgl. Schmithausen, ‚Śālikanātha' S. 113f. — Auch Vācaspatis Interpretation der Irrtumslehre Uddyotakaras (vgl. § 55) entspricht im Sinne des soeben zitierten Aufsatzes (S. 112f.) der Lehre Śrīdharas von den nicht physisch bedingten Irrtümern mit einem ähnlichen Gegenstand als Substrat (§ 148, 1; vgl. NVTT 132, 19—23).

1. Solche, die nicht durch eine physische, sondern nur durch eine psychische Störung[199] verursacht sind und einen ähnlichen Gegenstand zum Substrat haben. Bei ihnen weckt die Ähnlichkeit des nicht in seiner besonderen Natur erfaßten Substrates den Eindruck der Erkenntnis eines anderen Gegenstandes. Dieser Eindruck erzeugt unter dem Einfluß einer Störung des psychischen Organes statt einer Erinnerung eine unmittelbare (*anubhavākārām*) Erkenntnis, die das mit dem Sinnesorgan verbundene Substrat als den Gegenstand, von dem jener Eindruck stammt, auffaßt (NKand 178, 19—22). Ähnlichkeit und Eindruck bestimmen hierbei, was jeweils irrtümlich erscheint (ib. 178, 23). — Irrtümer, die durch die Wahrnehmung einer Ähnlichkeit entstehen, treten — wie in der älteren Ācārya-Schule — erst im Bereich der vorstellenden Erkenntnis auf (ib. 179, 6f.), sind aber Sinneserkenntnis (ib. 178, 24—27). Als die zugehörige vorstellungsfreie Erkenntnis ist die unvollständige Wahrnehmung des Substrates anzusehen.

2. Irrtümer, die nur auf einer Störung des psychischen Organes beruhen (*manodoṣamātrānubandhini vibhrame*, ib. 179, 5). Es handelt sich um die oben bereits erwähnten Halluzinationen durch Liebesleidenschaft usw. (ib. 179, 5—6), bei denen ein Nichtgegenwärtiges als gegenwärtig erfaßt wird. Da es sich bei diesen psychisch bedingten Halluzinationen um typische Vorstellungsirrtümer handelt, muß das Mitwirken eines Eindruckes angenommen werden (ib. 179, 6f.). Als auslösende Ursache dieses Eindruckes kommt jedoch keine Ähnlichkeit in Frage, da es sich um substratlose Irrtümer handelt, die als rein psychisch bedingte von allen möglichen Anlässen ausgelöst werden können (*itas tato bhāvini strīnirbhāse vijñāne*, ib. 179, 5f.).

3. Irrtümer, die aus einer physischen Störung, speziell des Sinnesorganes, entspringen. Sie und nur sie treten, auch wenn sie, wie die Erkenntnis einer weißen Muschel als gelb (*śaṅkhe pītajñānam*), z. T. ein Substrat haben, unmittelbar in der vorstellungsfreien Wahrnehmung auf; denn ihre Ursache, die Störung des Sinnesorganes, ist schon bei der ersten Sinneserkenntnis gegeben. Als physisch bedingte haben diese Irrtümer

[199] Wo Śrīdhara unabhängig vom Grundtext spricht, redet er von einer Störung des psychischen Organes (NKand 178, 21f.). Praśastapāda hingegen redet von physischen Störungen (ib. 178, 13; vgl. § 52).

keinerlei psychische Voraussetzungen, weder die Wahrnehmung einer Ähnlichkeit noch das Erwachen eines Erinnerungseindruckes (NKand 179, 7–8).

II. Umbeka

149 Gesonderte Erwähnung als Vertreter der Bhāṭṭa-Mīmāṃsā verdient noch Umbeka. Im Rahmen der Maßgeblichkeitsproblematik ist er zunächst interessant durch seine Interpretation des Begriffes der Maßgeblichkeit sowie der Lehre von der Maßgeblichkeit aus sich.

Maßgeblichkeit bedeutet für Umbeka nicht bloßes Bewirken von Wissen *(bodhakatvamātram)*, sondern Nichtabweichen vom Gegenstand *(arthāvisaṃvādaḥ)*[200]. Dies ergebe sich, so formuliert er offenbar in bewußtem Gegensatz zu Maṇḍana, aus der Äquivalenz der beiden Begriffe: Ist das Nichtabweichen nicht gegeben, so liegt, auch wenn Wissen bewirkt wird, keine Maßgeblichkeit vor, wie bei der Perlmuschel-Silber-Erkenntnis. Ist das Nichtabweichen hingegen gegeben, so liegt Maßgeblichkeit vor, auch wenn kein Wissen bewirkt wird, wie beim Rauch. Umbekas Auffassung vom maßgeblichen Erkenntnismittel unterscheidet sich somit von der Maṇḍanas dadurch, daß für ihn die Möglichkeit oder Eignung, wahre Erkenntnis zu erzeugen, die Maßgeblichkeit des Erkenntnismittels ausmacht, für Maṇḍana dagegen das wirkliche Erzeugen (ŚVV 53, 25–54, 2).

150 Die Maßgeblichkeit aus sich besagt für Umbeka unter dem „kausalen" Aspekt, daß die Erkenntnis aus ihrem einfachen, durch keinen Vorzug *(guṇaḥ)* vermehrten Kausalkomplex als maßgebliche entsteht (ib. 54, 2ff.; 54, 26ff.). Unter dem „funktionalen" Aspekt bedeutet sie, daß die Erkenntnis, um ihre Wirkung, die Bestimmung des Gegenstandes *(viṣayaparicchedaḥ)*, auszuüben, nicht als maßgebliche erfaßt zu werden braucht (ib. 55, 15ff.).

151 Ferner führt Umbeka bei der Interpretation der Maßgeblichkeit aus sich unter dem „kausalen" Aspekt (im Kommentar zu

[200] „*(avi)saṃvādaḥ*" bedeutet gewöhnlich die Bestätigung einer Erkenntnis durch eine weitere Erkenntnis, vor allem aber ihre Bewährung in der Praxis. Der hier vorkommende Ausdruck „*arthāvisaṃvādaḥ*" hingegen ist, auch wegen der Parallelität zu den Gedanken Maṇḍanas, im Sinne von „*arthāvyabhicāraḥ*" zu verstehen.

ŚV II, 47) eine Reihe älterer Deutungsversuche an, die wir kurz referieren wollen.

1. Die erste Theorie weist eine starke Ähnlichkeit mit der von Kumārila zurückgewiesenen Theorie, daß die Erkenntnis aus sich maßgeblich und unmaßgeblich sei (§ 59), auf, und scheint wie diese sāṃkhyistisches Denken vorauszusetzen. Sie besagt, daß alle Dinge, somit auch die Maßgeblichkeit, nur dann bewirkt werden können, wenn sie an sich bereits gegeben sind. Das Bewirken wird näher als ein Zur-Erscheinung-Bringen *(abhivyaktiḥ)* gekennzeichnet (ŚVV 48, 13ff.).

2. Die zweite Lehre denkt in Vaiśeṣika-Kategorien und geht von dem Grundsatz aus, daß eine Eigenschaft der Wirkung gewöhnlich aus einer entsprechenden Eigenschaft der Ursachen entsteht. Im Falle der Erkenntnis aber könne die Eigenschaft der Maßgeblichkeit, als des Vermögens des Bewußtmachens oder der Geistigkeit *(bodhaḥ)*, nicht aus der entsprechenden Eigenschaft der Ursachen — Sinnesorgan usw. — entstehen, da diese ungeistig *(abodharūpāṇām)* sind, und müsse somit der Erkenntnis aus sich selbst gegeben sein. Die Unmaßgeblichkeit hingegen, definiert als das Unvermögen, bewußt zu machen, oder als Ungeistigkeit, könne aus der entsprechenden Eigenschaft der ungeistigen Ursachen ohne weiteres abgeleitet werden (ŚVV 49, 4–7).

3. Die dritte Lehre differenziert im Gegensatz zur zweiten klar Erkenntnisvorgang und Erkenntnisergebnis, und definiert Maßgeblichkeit als die Fähigkeit, die Bestimmung des Gegenstandes zu bewirken *(paricchedotpādikā śaktiḥ)*. Diese könne nun wegen der Augenblicklichkeit *(kṣaṇikatvam)* der Erkenntnis nicht nachträglich an ihr bewirkt werden und müsse ihr somit aus sich zukommen (ŚVV 49, 11–18)[200a].

4. Die vierte Lehre definiert Maßgeblichkeit als die Eigenschaft, Wissen zu bewirken *(bodhakatvam)*, und behauptet, diese könne nicht von Vorzügen abhängen, weil sie sogar der irrtümlichen Erkenntnis, bei der doch Vorzüge ausgeschlossen sind, zukommt; denn auch diese bewirkt ein Wissen, das, wenn es auch falsch ist, doch in Verbindung mit der Gewißheit, es sei wahr, auftritt (ŚVV 50, 5ff.). Diese Lehre weist eine gewisse Ähnlichkeit

[200a] Diese Lehre kommt m. E. der tatsächlichen Auffassung Kumārilas (vgl. I. Teil, Kap. VI) am nächsten, während die beiden ersten Theorien eher einen altertümlichen Eindruck machen.

zu der Maṇḍanas auf. Das Referat Umbekas ist jedoch zu knapp, um eine sichere Aussage zuzulassen[201].

5. u. 6. Die fünfte Lehre ist die Prabhākaras (s. I. Teil, Kap. VII), die sechste die des Vertreters der „Alaukikakhyātiḥ“ (s. § 161).

152 Umbekas Standpunkt in der Irrtumslehre entspricht weitgehend dem des Vyākhyātṛ (vgl. § 33ff.). Wie dieser definiert er das Objekt als „das, was in der Erkenntnis erscheint“ (ŚVV 220, 10f.). Infolgedessen hat jeder Irrtum ein erkenntnisäußeres Objekt; „denn wie in der Erkenntnis eines Wachenden, erscheint auch hier (im Traum) (der Gegenstand), z. B. Blau, als etwas von (der Erkenntnis) selbst Verschiedenes. Die Äußerlichkeit (des Gegenstandes), Blau, usw. ist nämlich (nichts anderes als) seine Verschiedenheit von seiner Erkenntnis. Diese erscheint aber in eben dieser Erkenntnis genau so wie seine Blauförmigkeit; denn die Erkenntnis hat die Form ‚dies ist blau‘, nicht ‚ich bin blau‘“ (ib. 219, 8ff.). Obwohl demnach alle Erkenntnisse in gleicher Weise ein äußeres Objekt haben, sind manche auf Grund einer aufhebenden Erkenntnis unmaßgeblich (ib. 219, 13f.).; denn aus der aufhebenden Erkenntnis ergibt sich das Anderssein (ib. 219, 16), d. h. aber das Nichtvorhandensein (*abhāvaḥ*, ib. 219, 16; *asadbhāvaḥ*, ib. 219, 19) des Objektes, und eine Erkenntnis, deren Objekt nicht vorhanden ist, wird als unmaßgeblich bezeichnet (ib. 219, 19f.). Ein Objekt aber, als das Erscheinende, hat jede Erkenntnis, ganz gleich, ob es hier, anderswo oder überhaupt nicht (!) existiert (ib. 220, 4f.). Selbst einem nichtvorhandenen Gegenstand muß somit die Fähigkeit, Erkenntnis zu erzeugen, zugeschrieben werden (ib. 221, 9f.). Es kommt also nicht darauf an, daß jede Erkenntnis ein vorhandenes Objekt hat, sondern nur, daß sie aus realen Ursachen erklärbar ist.

III. Die Prābhākara-Mīmāṃsā

153 Bereits bei unserer Darstellung der Lehre Prabhākaras haben wir auf die beiden Möglichkeiten, den „Abhimānaḥ“ entweder wörtlich zu nehmen oder nicht, hingewiesen (vgl. § 84). Für die Entwicklung nach Prabhākara lassen sich nun insgesamt drei verschiedene Stellungnahmen zu diesem Problem belegen. Bei Vimuktātman heißt es (IS 291, 9—13): „Einige (sagen): ‚Obwohl Perlmuschel und Silber verschieden sind, bildet man sich ein, sie erschienen als nichtverschieden‘; andere (lehren): ‚Obgleich die Erkenntnis ihrer Einheit nicht entstanden ist, kommt es zu dem Irrtum, sie sei doch entstanden‘. Andere wiederum nehmen eine dritte, vermittels des psychischen Organes zustandekommende Erkenntnis der Einheit an. Wenn aber (wie es eine vierte Auffassung vertritt) der Irrtum nur in dem Nichterfassen der Verschiedenheit besteht, die Aufhebung aber in dem Erfassen der Verschiedenheit, ...“[202].

Die erste der hier referierten Ansichten[203] dürfte Prabhā- 154
karas eigene Lehre — allerdings im Sinne der in der Bṛhatī nicht belegbaren Akhyātiḥ mit Substrat (vgl. § 86) — wiedergeben; denn hier tritt der Terminus „*abhimānaḥ*“ ohne eine nähere Erklärung, was unter ihm zu verstehen sei, auf[204].

Die zweite Lehre macht den Eindruck eines ersten Versuches 155
einer Interpretation des „Abhimānaḥ“ Prabhākaras[205]. Sich einbilden, „Dies“ und Silber seien als identisch erschienen, bedeutet, daß nach der unvollständigen Wahrnehmung der Perlmuschel und der nicht als solcher erfaßten Erinnerung an Silber, deren Verschiedenheit voneinander nicht erfaßt wird, eine positiv irrtümliche Erkenntnis auftritt, die sich einbildet, man habe die Identität von „Dies“ und Silber erkannt, obwohl eine solche Erkenntnis ihrer Identität gar nicht zustande gekommen ist. Es wird also zwar ein positiver Irrtum mit Bezug auf den realen Sachverhalt geleugnet, mit Bezug auf den erkenntnismäßigen Sachverhalt aber zugegeben. Man darf vielleicht folgendermaßen verallgemeinern: Erkenntnisse von realen Gegenständen können nie irrig sein, wohl aber die Deutungen dieser Erkenntnisse oder die Reflexionen auf sie. Welche Vorteile diese Unterscheidung

---

[201] Dieselbe Lehre wird auch von Kamalaśīla in der Tattvasaṃgrahapañjikā (S. 811f.) erwähnt, und zwar mit ganz ähnlichen Worten wie bei Umbeka, mit dessen Theorie sich Kamalaśīla anschließend ebenfalls auseinandersetzt.

[202] ... *śuktirūpyayoḥ pṛthak satoḥ apṛthagavabhāsābhimāna iti kecit. anutpanne evaikatvajñāne utpannabhrama iti cānye. apare tu tṛtīyaṃ mānasam aikyajñānam āhuḥ. yadā tv avivekagraha eva bhramo vivekagrahaś ca tadbādha iti, ...*

[203] Vgl. auch BS 150, 20f.: *abhedagrahe eva pṛthaktvagrahābhimānaḥ.*

[204] In der Tat bezeichnet der Kommentator Jñānottama die ersten drei Lehren als „ältere Akhyāti-Theorien“ *(cirantanākhyātimatāni)* gegenüber der vierten Lehre, die er als „moderne Akhyāti-Theorie“ *(ādhunikākhyātimatam)* bezeichnet (ISV 583, 15f.).

[205] Vgl. die vorige Anm.! — Das Alter der zweiten Lehre geht auch aus ihrer Berücksichtigung durch Padmapāda (vgl. das folgende) hervor.

zweier Gruppen von Erkenntnissen — Erkenntnisse, bei denen kein positiver Irrtum möglich ist und die somit absolut transparent sind, und Erkenntnisse, bei denen positiver Irrtum möglich ist und die somit höchstens beschränkt transparent sind — hat, und inwiefern sie den von der Mīmāṃsā gestellten Anforderungen genügt, wird sich bei der Besprechung der dritten Lehre zeigen. Bevor wir jedoch zu dieser übergehen, wollen wir uns der Irrtumstheorie, in deren Zusammenhang die zweite Lehre steht, zuwenden, da sich hierüber aus der Pañc und einer anderen Stelle der IS einiges entnehmen läßt:[206]

b Der Irrtumsprozeß wird dort folgendermaßen analysiert: Auf Grund einer Störung des Substrates (wobei wohl im Falle der Perlmuschel an die Ähnlichkeit mit Silber zu denken ist) ist das Sinnesorgan unfähig, es in seinen besonderen Bestimmungen zu erfassen (Pañc 43, 2f.). Daraufhin wird durch irgendeine Störung in den Erkenntnisursachen *(indriyādīnāṃ jñānakāraṇānāṃ kenacid eva doṣaviśeṣeṇa)* — wobei im Falle der Perlmuschel wohl wieder an die Ähnlichkeit zu denken ist (vgl. IS 42, 7) — der Eindruck *(saṃskāraḥ)* der Erkenntnis eines anderen Gegenstandes (z. B. Silber) geweckt (Pañc 42, 5 — 43, 2; IS 42, 7f.). Bei der hieraus entstehenden Erinnerung wird jedoch das Bewußtsein „ich erinnere mich" *(smaraṇābhimānaḥ)* auf Grund einer Störung (in diesem Falle wohl des psychischen Organes) unterschlagen *(pramoṣaḥ)* (Pañc 42, 5; IS 42, 8f.). Bei diesen beiden Erkenntnissen — der unvollständigen Wahrnehmung und der nicht als solcher erfaßten Erinnerung — wird nun, da sie unmittelbar nacheinander entstehen *(nirantarotpannayoḥ)* auf Grund einer Störung des (psychischen) Organes *(karaṇadoṣāt)* die Verschiedenheit nicht festgestellt (Pañc 43, 3f.; IS 42, 10f.). Auf Grund dieses Nichterfassens der Verschiedenheit entsteht dann der Irrtum, es sei eine „Dies" und Silber identifizierende Erkenntnis („dies ist Silber") entstanden, obwohl dies gar nicht der Fall ist (Pañc 43, 4f.; IS 42, 11f.), und dementsprechend handelt man auch (IS 42, 12).

c Padmapāda referiert auch die Ansicht dieses Vertreters der Prābhākara-Mīmāṃsā über physisch bedingte Irrtümer wie z. B.

[206] Pañc 42, 4—44, 6 und IS 42, 6—12. Dafür, daß die Darstellung der Akhyātiḥ an diesen beiden Stellen auf eine bestimmte Quelle zurückgeht, spricht auch der in beiden Texten für das Bewußtsein „ich erinnere mich" gebrauchte ungewöhnliche Terminus „*smaraṇābhimānaḥ*" (Pañc 42, 5 u. IS 42, 9).

die Erkenntnis eines süßen Gegenstandes als bitter (Pañc 43, 5ff.). Auch die Erkenntnis „bitter" ist — im Gegensatz zu der von Maṇḍana referierten Lehre (§ 129b) und zu Śālikanātha (§ 160) — eine nicht als solche erfaßte Erinnerung, als deren auslösende Ursache die physische Störung (die Galle im Sinnesorgan) fungiert. Auch die Unterschlagung des Bewußtseins „ich erinnere mich" geht zu Lasten der physischen Störung (Pañc 44, 4). Erkennt ein Kind, das noch niemals etwas Bitteres genossen hat, den süßen Gegenstand als bitter, so muß eine Erinnerung an eine Bitterkeitswahrnehmung einer früheren Existenz postuliert werden (Pañc 43, 5—44, 2). Denn „andernfalls wäre es nicht erklärbar, wieso nicht ein absolut nichtseiender siebenter Geschmack[207] erscheint, da ja hinsichtlich des Nichterlebtseins (zwischen ihm und der Bitterkeit) kein Unterschied bestände" (Pañc 44, 2f.).

Nach der dritten Theorie ist der „Abhimānaḥ" eine auf die unvollständige Wahrnehmung und die nicht als solche erfaßte Erinnerung folgende positiv identifizierende Erkenntnis vermittels des psychischen Organes[208]. Auch hier wird also zwischen zwei Gruppen von Erkenntnissen — solchen, die niemals positiv irrtümlich sind, und solchen, bei denen Irrtum möglich ist — unterschieden, nur daß die Unterscheidung nicht wie bei der zweiten Lehre (§ 155a) auf Grund der Objekte, auf die sie sich richten — Erkenntnisse von realen Dingen einerseits, Reflexionen auf Erkenntnisse andererseits —, sondern auf Grund der Ursachen, aus denen sie entstehen, vorgenommen wird: Erkenntnis aus einer spezifischen Ursache — also beim Perlmuschel-Silber-Irrtum sowohl die aus dem Kontakt mit dem Sinnesorgan entstehende Wahrnehmung des „Dies" als auch die aus dem Eindruck entspringende Erinnerung an Silber — ist grundsätzlich absolut transparent und somit immer wahr (IS 44, 8f.). Das psychische Organ hingegen ist allen Erkenntnissen gemeinsam. Infolgedessen ist eine bloß aus ihm entspringende Erkenntnis nicht aus einer spezifischen Ursache entstanden und

[207] Nach indischer Auffassung lassen sich alle in der Erfahrung auftretenden Geschmäcke unter einer von sechs Klassen subsumieren: süß, sauer, salzig, bitter, scharf und herb (vgl. Frauwallner, GPh II, S. 36).

[208] Diese Lehre wird auch von Jayanta erwähnt (NM 165, 20f.): „Einige sind der Ansicht, nachträglich trete ein Urteil *(parāmarśaḥ)* auf, das (die Elemente „dies" und „Silber") in grammatischer Koordination erfaßt." — Vgl. IS, Introduction p. XVII.

kann als möglicherweise irrig zugelassen werden (IS 44, 13f.). Mit anderen Worten: Nur aus einem spezifischen Erkenntnismittel gewonnene Erkenntnis ist Erkenntnis im eigentlichen Sinne; Erkenntnis hingegen, die bloß das psychische Organ zur Ursache hat, kann auch eine bloße Einbildung und als solche höchstens beschränkt transparent sein.

Was ist nun der Vorteil dieser Unterscheidung zweier Gruppen von Erkenntnissen? Die Antwort ergibt sich aus IS 44, 10f.: Wenn alle aus einer spezifischen Ursache entsprungene Erkenntnis grundsätzlich wahr ist, so ist auch die aus dem Veda gewonnene Erkenntnis, eben weil aus einer spezifischen Ursache entsprungen, grundsätzlich wahr. Andererseits war man durch das Zugeständnis, nicht aus einer spezifischen Ursache entstandene Erkenntnis könne positiv irrtümlich sein, in die Lage versetzt, dem tatsächlichen Bewußtsein der Synthesis von „dies" und „Silber" durch die Annahme einer nachträglichen, durch das psychische Organ allein bewirkten Erkenntnis der Einheit dieser beiden Elemente gerecht zu werden.

157 Einem Vertreter des vierten Standpunktes stehen wir in Śālikanātha gegenüber. Bei ihm sind einige der grundsätzlichen Gedanken, die wir bei Prabhākara herauskonstruieren mußten, ausgesprochen. Śālikanātha geht es — vor allem wohl um der Maßgeblichkeit des Veda willen — um die Wahrheit aller Erkenntnisse (NVī 1). Diese ergibt sich aus ihrer absoluten Transparenz, an der auch zur Sicherung des ontologischen Realismus um jeden Preis festgehalten werden muß: Alles, was in der Erkenntnis erscheint, ist ihr Objekt (vgl. NVī 23—25), selbst wenn es die Erkenntnis nicht erzeugen kann (PrP 25, 10—13). Erschiene etwas, was nicht im Objekt gegeben ist, so fügte die Erkenntnis selbst etwas zum Inhalt hinzu und würde ihre Transparenz verlieren (NVī 72). Damit wäre aber dem „Idealismus" das Tor geöffnet. Aus der absoluten Transparenz der Erkenntnis ergibt sich somit, daß immer nur das Objekt erkannt wird, daß also Irrtum niemals Verfälschung, sondern immer nur Unvollständigkeit sein kann. Śālikanātha nimmt nun, um jeden Präzedenzfall auszuschließen, das Prinzip der absoluten Transparenz ausnahmslos für alle Erkenntnisse in Anspruch. Die Interpretation des „Abhimānaḥ" als nachträgliche, positiv irrtümliche Erkenntnis, welcher Art auch immer, kommt somit für ihn nicht in Frage. Innerhalb der Erkenntnis kann es nur Unvollständigkeit geben. Ein etwa mit dem „Abhimānaḥ" an-

gesprochenes Mehr, oder jeglicher positive **Irrtum, muß ins** Handeln *(vyavahāraḥ)* verlegt werden[209].

Śālikanāthas Lehre, daß alle Erkenntnis als solche wahr ist, und die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum lediglich dadurch zustande kommt, daß die eine Erkenntnis sich im Handeln bewährt, die andere hingegen nicht, dürfte durch Dharmakīrtis Lehre von der Vorstellung angeregt sein; diese besagt, daß, wenn auch alle Vorstellungen als solche falsch sind, dennoch von richtiger und falscher Vorstellung insofern gesprochen werden kann, als die eine sich in der Praxis bewährt, die andere hingegen nicht. 15

Im einzelnen analysiert Śālikanātha den gewöhnlichen Irrtum mit Substrat (Beispiel: Perlmuschel-Silber) folgendermaßen: Zunächst wird die Perlmuschel wahrgenommen, aber auf Grund einer Übertäubung *(abhibhavaḥ)*[210] nur in ihrer allgemeinen Form, ohne diejenigen Bestimmungen, durch welche sie von Silber unterschieden ist (NVī 26c—27d; 14ab). Durch die Wahrnehmung dieser allgemeinen Form, auf der ihre Ähnlichkeit mit Silber beruht, wird der Eindruck einer Silbererkenntnis geweckt, und es entsteht eine Erinnerung an Silber, die auf Grund einer Störung des psychischen Organes[211] dieses nicht als „Jenes" *(tat)* erfaßt und dadurch von der Perlmuschel nicht unterscheidet (NVī 14c—16b; 28a—29b). Diese beiden Erkenntnisse, von denen die eine ihr Objekt von dem der anderen, und damit auch sich selbst von der anderen[212], nicht unterscheidet, gleichen in diesem Punkte einer wahren Silbererkenntnis, wo ebenfalls die beiden Elemente „dies" und „Silber" nicht als nicht zusammengehörig erscheinen *(bhedāgrahasamatvataḥ*, NVī 34d). Mit anderen Worten: „wahre" und „falsche" Erkenntnis sind sich darin gleich, daß bei beiden kein Nichtsein von Synthesis erfaßt wird. Der Unterschied zwischen beiden, daß nämlich im „Irrtum" Nicht-

---

[209] Eine Andeutung dieser Lehre findet sich bereits in der BS: *atha prakāśate iva, na tu prakāśate. — prakāśane ka upamārthaḥ? — tannibandhanavyavahārapravṛttiḥ.* (BS 150, 18 f.).

[210] Was unter dieser „Übertäubung" genauer zu verstehen ist, vermag ich nicht zu sagen. Nach Ānandabodhas Referat der Lehre Śālikanāthas beruht die Unvollständigkeit der Wahrnehmung der Perlmuschel auf einer Störung des Auges *(netradoṣaviśeṣāt*, NMak 57, 3—58, 1).

[211] Zu dem von Maṇḍana in VV 72—73 gegen diese Theorie vorgebrachten Argument nimmt Śālikanātha nicht Stellung.

[212] Vgl. NMak 57, 2.

sein von Synthesis bloß nicht erfaßt wird, in Wirklichkeit aber vorliegt, bei der „wahren" Erkenntnis dagegen tatsächlich auch nicht vorliegt, wird nicht erfaßt. Das Bewußtsein der äußerlichen Gleichheit von „wahrer" und „falscher" Erkenntnis wird also dadurch erklärt, daß an den beiden unvollständigen Erkenntnissen nur dasjenige erfaßt wird, was sie mit „wahrer" Erkenntnis gemeinsam haben (NVī 33c—37b; 41—42). Hieraus erklärt sich ferner die Tatsache, daß sie die gleiche Tätigkeit *(vyavahāraḥ)* veranlassen wie eine „wahre" Erkenntnis, und daß sie insofern als „Irrtum" bezeichnet werden können, als sie sich hierbei nicht bewähren (NVī 37c—39b; 43ab). Die aufhebende Erkenntnis schließlich ist theoretisch gefaßt bloß die Feststellung der im Irrtum nicht erfaßten Nichtzusammengehörigkeit der beiden Elemente „dies" und „Silber" (ṚP 19, 24), oder die Vervollständigung der vorhergehenden unvollständigen Erkenntnisse (vgl. § 136). Als solche wird sie jedoch im Hinblick auf die Praxis insofern zu einer wirklichen aufhebenden Erkenntnis, als sie der falschen Tätigkeit ein Ende bereitet (NVī 39c—40b; 43cd).

159 Im Traum (vgl. NVī 44—47) wird Erinnertes nicht als „Jenes" erfaßt und tritt dadurch wie unmittelbar Erlebtes auf. Daß dies ein rein negativer Prozeß ist, ergibt sich für Śālikanātha daraus, daß eine Erinnerung, welche Erfassen von bereits Erfaßtem (*gṛhītagrahaṇam*, NVī 45b) ist, dadurch, daß das Element des Erfaßtseins, des „Jenesseins" (*tattā*, NMak 58, 4), nicht zum Bewußtsein kommt, als bloßes Erfassen *(gṛhītiḥ)* auftreten kann (vgl. § 84).

Die Erinnerung entsteht beim Traum aus einem durch das „Unsichtbare" *(adṛṣṭam)* geweckten Residuum (vgl. § 83). Das „Unsichtbare" aber wird durch den besonderen Zustand *(avasthā)* — den Schlaf — zur Wirksamkeit bestimmt.

160a Zum Abschluß sei noch Śālikanāthas Interpretation der Irrtümer aus physischen Störungen, auf die wir bereits in § 129b und § 155c zu sprechen kamen, erwähnt. Śālikanāthas Lehre baut auf den von Maṇḍana vorausgesetzten Theorien (§ 129b) auf, während sie von der in § 155c besprochenen Lehre grundsätzlich verschieden ist: Śālikanātha stellt im Gegensatz zu dieser Lehre fest, daß Irrtum nicht notwendig eine Erinnerung einschließe, sondern daß das Entscheidende die Unvollständigkeit der Erkenntnis sei (vgl. NVī 60cd u. NM 166, 5ff.), insofern sie zu falschem Handeln führt oder führen kann. Im einzelnen sieht Śālikanāthas Analyse des Erfassens der weißen Muschel als gelb

(NVī 48—56) und der Wahrnehmung zweier Monde (NVī 58—60) folgendermaßen aus:

Bei der „gelben Muschel" wird einerseits die Gelbheit der b
im Auge befindlichen Galle ohne die Gallsubstanz, deren Eigenschaft sie ist, wahrgenommen, und andererseits die an sich weiße Muschel ohne die Weiße als bloße Substanz erfaßt. Da es aber weder substanzlose Eigenschaften noch eigenschaftslose Substanzen gibt, haben jene beiden unvollständigen Wahrnehmungen je eine Leerstelle, zu deren Ausfüllung sich jeweils die andere anbietet. Dieser Umstand bewirkt, daß ihre Nichtzusammengehörigkeit nicht erfaßt wird, und daraus entspringt falsches Handeln.

Die Gelbheit der im Auge befindlichen Gallflüssigkeit kann im Gegensatz zur Schwärze von Kollyrium, welches das Auge bedeckt, erfaßt werden, weil die Galle wie Glas durchsichtig ist und das Heraustreten der Augenstrahlen nicht verhindert. Daß sie nicht immer wahrgenommen wird, hat seinen Grund darin, daß die Augenstrahlen nur in ihrem Heraustreten (*prasarat*, NVī 56a) wirksam sind und Erkenntnis erzeugen. Das Nichterfassen der Gallsubstanz selbst beruht auf ihrer Feinheit, wie das Nichterfassen der Feuersubstanz bei Licht, wo man nur die leuchtend helle Farbe sieht.

Bei der Wahrnehmung zweier Monde hatte Maṇḍana den c
Versuch, die Zweizahl aus der Erkenntnis abzuleiten, damit zurückgewiesen, daß diese nur erschließbar sei[212a]. Diesem Argument lag die Interpretation von „Erkenntnis" *(jñānam)* als „Erkenntnisvorgang" zugrunde. Śālikanātha präzisiert nun unter dem Druck der Argumentation Maṇḍanas die Theorie dahin, daß er „Erkenntnis" als „Bewußtsein" *(saṃvittiḥ)* interpretiert. Dieses aber ist selbstbewußt und nicht nur erschließbar (vgl. §§ 88—89). Im einzelnen analysiert er die Wahrnehmung zweier Monde folgendermaßen: Die durch die Timira-Krankheit gespaltenen Augenstrahlen erzeugen zwei Bewußtseine des einen Mondes; aber diese beiden Bewußtseine werden nicht unterschieden, d. h. ihre Zweizahl nicht als mit ihnen verbunden erfaßt. Der Mond hingegen wird nicht als einer erfaßt. Damit ist der eigentliche „Irrtum" ermöglicht, welcher darin besteht, daß die Zweizahl der Bewußtseine nicht als dem Mond nicht zugehörig erfaßt wird, womit

[212a] s. §§ 129b u. 130, 5.

sich die Gleichheit dieser Erkenntnisse mit einer „wahren" Erkenntnis zweier Monde — falls eine solche möglich wäre — ergibt.

IV. Die „Alaukika-khyātiḥ"

161 In der Mīmāṃsā wurde schließlich noch gegen die Mitte des 8. Jahrhunderts — vielleicht unter dem Einfluß der späteren vedāntischen Interpretation des Irrtums als Erscheinen eines weder als seiend noch als nichtseiend bestimmbaren pseudorealen Objektes — eine merkwürdige Lehre entwickelt[213], die später die Bezeichnung „Erfassen von Abnormem" *(alaukika-khyātiḥ)*[214] erhielt. Nach ihr ist die „irrtümliche" Silbererkenntnis theoretisch in der gleichen Weise maßgeblich wie die „richtige"; denn beide bringen in völlig gleicher Weise Silber zur Erscheinung. Was aber in der Erkenntnis erscheint, ist ihr Objekt, und ist real vorhanden, und zwar genau dann, wann, und dort, wo es erkannt wird. Der einzige Unterschied ist der, daß bei der „richtigen" Silbererkenntnis normales *(laukikam)*, bei der „irrtümlichen" Silbererkenntnis hingegen abnormes *(alaukikam)* Silber vorhanden ist. Der Unterschied von abnormem Silber gegenüber normalem besteht darin, daß es nicht die von Silber erwartete Wirkung *(vyavahāraḥ* [NM 172, 7f.] = *arthakriyā)*[215] erfüllt.

Die „Alaukikakhyātiḥ" erscheint — ähnlich wie die Irrtumslehre der Vedānta-Schule Śaṃkaras (vgl. § 127 Ende) — als ein Versuch, Prabhākaras Lehre von der absoluten Transparenz aller Erkenntnisse unter Anerkennung des unmittelbaren Bewußtseins der in der Synthesis des Irrtumssatzes zum Ausdruck kommenden Einheit von „Dies" und Silber, das Prabhākara geleugnet hatte, zu vertreten.

---

[213] Die „Alaukikakhyātiḥ" wird z. B. erwähnt bei Umbeka (ŚVV 52, 8–53, 24), Prajñākaragupta (PVA 196, 21ff.), Jayanta (NM 172, 4ff.; wahrscheinlich über Umbeka), Śrīdhara (NKand 181, 24ff.), Vyomaśiva (Vyom 540, 23ff.) und Vādidevasūri (SR Bd. I, S. 134; wahrscheinlich über Jayanta).

[214] Vgl. SR Bd. I, S. 134, 7.

[215] Der Ausdruck „*vyavahāraḥ*", den wir mit „Handeln" oder „Tätigkeit" wiedergeben, läßt nach Prakāśātman eine vierfache Interpretation zu: „Handeln ist vierfach: gedankliches Formulieren *(abhijñā)*, sprachliches Formulieren *(abhivadanam)*, Praxis *(upādānam*, eigtl. = Ergreifen, hier aber wohl allgemein für *upādānam*, *hānam* und *upekṣā)* und Wirksamkeit *(arthakriyā)*" (Viv 62, 7).

Ausblick auf den späteren Vedānta

162 Es wurde bereits (§ 9) darauf hingewiesen, daß mit der fortschreitenden Formalisierung des Denkens die Bedeutung des empirischen Irrtums als Beispiel für den metaphysischen Irrtum zunahm. Es ist somit einleuchtend, daß der Vedānta durch die Entwicklung der Irrtumsproblematik in Nyāya und Mīmāṃsā zu einem gründlichen Ausbau seiner eigenen Irrtumstheorie und zu einer systematischen Widerlegung der fremden Irrtumslehren genötigt wurde, um sein Beispiel beweiskräftig zu erhalten. Diese Entwicklung zeichnet sich bereits bei Padmapāda ab. Systematisch ausgebildet wurde die vedāntische Irrtumslehre jedoch erst von Vimuktātman, der für sie den Terminus „Erscheinen von Unbestimmbarem" *(anirvacanīyakhyātiḥ)* prägt[216]. In seiner Iṣṭasiddhiḥ wendet er sich wesentlich gegen Maṇḍanas Vibhramavivekaḥ[217] und gibt sozusagen dessen vedāntische Neufassung.

---

[216] Vgl. IS 42, 4.

[217] Vgl. IS I, 8 und VV 47, IS V, 7c und VV 130; IS I, 4–5 ähnelt VV 2–4, IS I, 6 VV 37.